

汉译世界学术名著丛书

什么是所有权

[法] 蒲鲁东 著



汉译世界学术名著丛书

什么是所有权

或

对权利和政治的原理的研究

[法] 蒲鲁东 著

孙署冰 译

商务印书馆

1982年·北京

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，1981年和1982年各刊行五十种、两年累计可达一百种。今后在积累单本著作的基础上将继续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1982年1月

出版說明

蒲魯东(1809—1865)是法国小資產階級思想家，无政府主义者。他写过許多理論性著作，其中重要的有：《貧困的哲学》(中譯本第一卷已由本館出版)、《論人类秩序的建立》、《社会問題的解决》、《一个革命者的自白》、《战争与和平》等。《什么是所有权或对权利和政治的原理的研究》是他的一部成名作，初版发表于1840年。

在这本书里，他用新鮮的文体对私有制和維護私有制的各种論据給予了尖銳的批判。他认为，人类在权利方面是生而平等的，人人有权享有自己劳动的产品。因此，一个工人即使領取了工資，对自己的劳动产品仍然有自然的所有权。地主和資本家以地租、利息等形式扣留了劳动者的一部分产品，就是侵犯了他們的这种权利，就是一种盜窃行为。据此，他借用法国大革命时期布里索的一句話对所有权下了一个定义：“所有权就是盜窃！”这里所說的所有权指的只是資產階級的財產私有权，而不是泛指一切財產的所有权。作为小資產階級利益的代表，他对于小資產階級的財產私有权却极力加以維護。他认为小資產階級私有財產是一种“个人的占有”，而“个人的占有是社会生活的条件；……是一种权利”，取消資產階級的財產私有权而保留“占有”，就可以从地球上消除資本主义的一切禍害。他从小資產階級的观点出发，对共产主义制度也进行了攻击，他說“私有制不能使平等和法律得到滿足”，共产制則“反对独立性和相称性”，“压制智力上和情感上的自发性、行动和思想的自由；……用相等的美好生活来酬报劳动和懶惰、才干和愚蠢、甚至邪惡和德行”。他所追求的“第二种社会形式”，就是一种“綜合”共产制和私有制的“自由”，也就是使一切人“平衡起

来”的小資產階級私有制。

馬克思曾經在寫給施維澤的信里稱贊過蒲魯東的這部書，認為“他的第一部著作《什麼是所有權》，無疑是他最好的著作。這部著作若不是由於內容的新穎，至少是由於新鮮大胆講述舊東西的風格而起了划時代的作用”。但是馬克思也指出了，“在政治經濟學的嚴格科學歷史中”，這部書“未必值得一提”。因為蒲魯東在這部書里，對於資產階級所有制的問題只是從一般權利觀點來考察，而不是從政治經濟學的角度，把財產關係“就其現實形態即作為生產關係總和”來進行分析的，這樣就不可能揭露資產階級所有制的真正性質。在《論蒲魯東》一文中，馬克思還指出蒲魯東在本書中已開始暴露出小資產階級所固有的一種矛盾：“一方面蒲魯東通過法國占有小塊土地的農民的观点（後來通過小資產者的观点）來批判社會，另一方面他却對社會使用他從社會主義者借來的尺度。”本書發表後數年，蒲魯東在《貧困的哲學》中曾試圖從政治經濟學上闡明他所提出的問題，但是由於他的小資產階級的立場，他不能正確地認識資本主義的發展規律，他不但沒有解決這個問題，而且把他的理論發展成一種錯誤的矛盾體系，使自己深深地陷入了小資產階級社會主義的迷宮。對此，馬克思在《哲學的貧困》一書中作了全面、深刻的說明。

蒲魯東的理論曾經在拉丁語系各國的勞動人民中發生過重大的影響，在政治經濟學史和社會主義思想史上占有一定的地位，研究蒲魯東的著作在今天仍然具有實際意義。因此我們在出版他的主要著作《貧困的哲學》以後，又把他的這部重要著作組譯出版，作為我國學術界研究蒲魯東思想的參考材料。

商務印書館編輯部

1963年2月

目 录

第一篇論文

序言	4
前言	24
第一章 这本著作所采用的方法。——一次革命的想法	37
第二章 被当作天然权利的所有权。——作为所有权的有效基础的占用和民法	67
第一节 作为天然权利的所有权	69
第二节 作为所有权的基础的占用	78
第三节 作为对所有权的承认和它的基础的民法	95
第三章 劳动是所有权的原因	109
第一节 土地是不能被私有的	112
第二节 普遍的承认不能证明所有权是合乎正义的	117
第三节 所有权永远不能因时效而取得	118
第四节 劳动。——劳动没有使自然财富私有化的固有能 力	127
第五节 劳动导致所有权的平等	133
第六节 社会上的一切工资都是平等的	143
第七节 才能的不平等是财富平等的必要条件	150
第八节 从正义的观点来看，劳动破坏所有权	168
第四章 所有权是不能存在的	172
說明——定理	174
第一个論題——所有权是不能存在的，因为它想无中生有	179
第二个論題——所有权是不能存在的，因为哪里存在着所有权，那里的生产产品的生产成本就会高过于它的价值	188
第三个論題——所有权是不能存在的，因为有了一定的资本，生产是随劳动而不是随所有权发生变化的	193

第四个論題——所有权是不能存在的,因为它是杀人的行为	196
第五个論題——所有权是不能存在的,因为如果它存在,社会 就将自趋灭亡	202
第五个論題的附录:关于劳动的組織、工資的不平等和穷困現象 ...	213
第六个論題——所有权是不能存在的,因为它是暴政的根原	224
第七个論題——所有权是不能存在的,因为在消費它的收益 时,它丧失了它們;在把它們儲蓄起来时,它消灭了它們;在 把它們用作資本时,它使它們轉过来反对生产 .. .	226
第八个論題——所有权是不能存在的,因为它的积累力量是 无限的,并且这种力量只能施展在一些有限的数量上 . . .	231
第九个論題——所有权是不能存在的,因为它沒有反对所有 权的力量	233
第十个論題——所有权是不能存在的,因为它否定平等 .. .	237
第五章 正义和非正义观念的心理学的解釋,以及政 治和权利原則的規定	239
第一部分——第一节 人和禽兽的道德感	239
第二节 初級的和第二級的社会性	245
第三节 第三級的社会性	252
第二部分——第一节 我們的錯誤的原因;所有权的起原	263
第二节 共产制和私有制的特征	270
第三节 第二种社会形式的定义:結論	291
附件	
1840年7月22日給貝尔格曼先生的信	299
1840年8月3日給貝桑松学院各位院士先生的信	301
1841年1月6日給貝桑松学院各位院士先生的信	304
第二篇論文	
給布朗基先生的一封信	320
譯名对照表	468

第一篇論文

(1840)

“对于敌人,要求是永恒的”。

(Adversus hostem æterna
auctoritas esto)

十二銅表法

序 言

蒲魯东在写作他的那篇《关于星期日的讲话》时，已經看到一个关于探討和研究的整个計劃呈現在他面前。問題正是要去“发見并证实那些为了維持地位之間的平等而限制所有权和分配劳动的經濟法則”。如果要締造平等，首先就必须打倒所有权。他就立即着手进行这个工作。1839年12月間，在他写給他的一个朋友的信中，他就隱約地談到他這項新的工作。1840年2月，他正处在热中于編著的高潮中。他給貝尔格曼指明了什么是他未来的工作計劃和方法：

“請看我工作的簡要进程：全部著作的主题：确定正义的观念、它的原理、它的性质和它的公式。

“方法。确定所有权中的正义观念；并且 1. 关于占用权，我通过分析证实了哲学家、法学家等等所想像的一切理論都不言而喻地把平等当作是必要的。平等是必然的定律，絕對的形式；在一切关于所有权的学說中，所有的人，甚至在背离它的时候，都不知不觉地在服从着它。

“2. 确定以劳动为基础的所有权中合乎正义的东西。我用同样的分析方法证明，經濟学家們所談的劳动权，無論他們对它具有何種方式的理解，并且按照他們自己的論据，它的結果是平等。但是現在平等并不存在，甚至有人主張它是不可能的。我却证明不可能的是所有权本身；它的不可能不是因为它被濫用了(per abusum rei)，而是由于它的本质(in se)；我证明所有权是荒謬的、毫无价值的，它在它的名詞中包含着矛盾，它导致无数的形而上学的胡說

和不可能的事；总之，它是事实上的，但它是不可能的。

“这里是：按照以上所获得的一切真理，关于社会性、平等、自由、正义和法权的原理所作的陈述。

“随后是：通过那种方法而得到的形而上学的定律或公式在政治经济学、民法、政治学上的应用以及对这些科学的批判。

“最后是：对历史哲学和人类进程的研究。

“第一次在哲学上采用了一种真实的方法并且用一种适当的分析法真实地说明了用直觉或摸索所永远找不到的事理，因为直觉和摸索是什么也不能证明的。

“总之，在这一切之中，我一点也没有把属于我的东西放进去；我寻觅，并且为了寻觅得更好，我给我自己造成了一个工具，给我自己制造了一个向导，在我将深入到它里面去的迷宫的门上，我系上了一根线。然后，我绝不争论，我对谁也不加驳斥，我认可一切的见解，我但求找到这些见解中所含有的东西。而在所有这些见解中所必然都含有的东西，对我来说，就是一个真实的原理、一个定理；我就在一个生理上的或者自然界的事实中去确实地找出这个原理的理由，然后我就从这个原理出发，以我起先曾经为了确定那个原理而从事归纳时的同样严格精神，从事推理来进行我的科学研究。

“……至于这本著作的写作方式，虽然我绝对抽象地(in abstracto)来推论一切事物，可是我希望文体和理论的发挥既不至于缺乏生气，也不至于失去独特性。这一切，在一个为大家所热烈讨论的问题上，必然会造成一本奇特的著作。”^①

几天以后，他给阿盖尔曼写信说：

① 1840年2月9日的信，《通信集》第1卷第177页。——原编者

“今天我写完了构成全部作品十分之一的第一章……

“著作的文体将是粗獷的、激烈的；这种文体将使人感到过多的譏諷和憤怒；这是无可救药的毛病。当獅子餓的时候，它是会吼叫的。此外，我要尽可能避免掉到雄辯和文雅的文体中去；我推論、我總結、我區別、我駁斥；我不必再求助于修辭學。主題本身必然会引起一切人的兴趣，即使是万事不关心的人也会如此，不管他們願意与否。在哲学上，毫不存在像我这样的著作。但願所有權遭到不幸！遭殃吧！

“……在一場激烈的决斗中，我必須消灭不平等和所有權。如果我不是瞎了眼，我相信所有權在我快要給它的打击之下，一定会一蹶不振，永远也起不来了。”①

我們在這几句话里可以听到一种浪漫的、馬鞍后跟上的刺鉄的鏗鏘聲；這說明最独特的思想家也不能完全避免他們那个时代的影响，而且他当时正在全力以赴地写作，所以写信的措辞比較随便，这也是一个原因。蒲魯东急于要把他认为已經体会的真理向全世界呼喊出来，他拚命赶写。那本手稿只用了六个月就写成了。5月3日，他好像一个快乐的伙伴似的把那束花朵高插在屋頂上，用他自己的話來說，他得意万分。

“我的著作已經完成并且我坦白說，我对它感到滿意……

“你在看到我这样非常的自信时，你大概会发笑吧。我的朋友，这是因为我觉得，在科学上，从来沒有一个发现，能够产生像讀了我的著作所产生的那种效果。我并不是說只要它能被人領会，我仅是說只要它被人閱讀，旧社会就从此完蛋……”②

6月底，他就分送了只印了二百本的那一版的最初的印本。蒲

① 1840年2月12日的信，《通信集》第1卷第183頁。——原編者

② 1840年5月3日給貝尔格曼的信，《通信集》第1卷第213頁。——原編者

魯東猜測他的書會不會使他成名，會不會不被注意或者會不會使他受到檢察機關的起訴。它使他贏得少數的讀者——其中很少是友好的，很多是敵對的。在後者中間，應該把他的母校貝桑松學院列在第一位。

為了甘言討好學院還是為了給它開玩笑——我們不大清楚，姑且說兩者都有。這也不過是多一個矛盾罷了——蒲魯東用一封刊載在前言的前一部分的信寫明他那篇論文是早獻給那個學院的。這種使資產階級和那省立學院的重要官員受到牽累的做法惹起了他們的惱怒並促使他們通過了一些嚴厲的決議。他們聲明同那本著作毫無關係並要求在以後的版本中取消那封信上的題辭。我們將要在第二版的前言中看到蒲魯東是以怎樣傲慢的態度答复他們的。但是還不止此；學院的一部分人員建議停止繼續給他獎學金。學院要求他解釋理由，於是蒲魯東就寄去了一封信，這是一篇答辯和一次解釋，同時也是一種還擊和恐嚇。我們可以在附件中看到那篇原文。

可是，在巴黎，在內閣會議上，人們討論要不要命令沒收這本著作並對作者進行起訴。這一次，他得到了經濟學家布朗基^①的拯救；後者不僅向道德和政治科學學院提出了一個報告，承認那篇論文具有科學研究的性質，並且還在司法部大臣維弗揚面前進行說項，勸他免予追究。像在1841年7月19日的信中可以看到的那樣，他還曾向商業部大臣庫能-格里台訥進行說項；在蒲魯東方面，他寫信給內政部大臣杜夏台爾^②，希望“當局了解他，不去為難他”。從1840年8月到1841年7月，差不多有一年工夫，他是在威脅之下度過的，並且冒着很嚴重的危險。

① 見本書第31頁原書編者的注釋。——譯者

② 見本書第220頁原書編者的注釋。——編者

蒲魯東的每本著作，尤其是開始的部分，對於還沒有習慣的讀者來說，總是極為複雜的，因為他不但沒有簡化他的提綱和為了明晰起見而犧牲多余的部分，他反而採納了类推、演繹和那些對立面所能使他插進去的一切東西。具有異常稟賦的蒲魯東標榜他是十分輕視文學這個職業的，他不允許對文艺工作者說是應有的那些刪節。他要把他所想到的一切都放到他的著作中去，不怕重複，甚至不怕矛盾。

在這第一篇論文中，這點特別顯著；這篇文章具有很多年輕作品的特征。在發表《關於星期日的講話》以前，人們曾經責備這位初出茅廬的作家的文字有點“累贅”，並且他曾經“自加譴責”。這一次，批評家沒有對他提出意見。但是我們不必對此有所抱憾；雖然讀者在這裡不得不比平常稍稍多費一些勞累，但他們可以從書中那些卓越而豐富多彩的插曲以及論戰的激昂中得到補償。這是一種荷馬史詩式的戰鬥，其中不乏對於敵方的訓誡，甚至謾罵。

但是閱讀第一篇論文的主要困難在內容過多方面還是比較小的，更大的困難是由於我們通用的語言中的一些名詞如所有權、占有、租金等等，在書中都改變了它們尋常的意義而著者卻沒有在適當的時候把一些相當精確的定義告訴我們。

“所有權就是盜竊；——所有權是不能存在的；——它是殺人的行為；——如果它存在，社會就將自趨滅亡；——在消費它的收益時，它喪失了它們；在把它們儲蓄起來時，它消滅了它們；在把它們用作資本時，它使它們轉過來反對生產……”當人們讀了這些顯然透露出要使資產階級感到驚愕和恐懼的願望的用語時，就會引起人們想離開一個喜歡吵鬧和講前後矛盾的怪論的狂熱分子的意圖。坦白說吧，這本書的編寫並不是為了爭取胆小的讀者的。

但是，蒲魯東曾經對一些人寫道：“我的姓名像你們的一樣，是

真理的追求者”；人們如果是在這些人中間的話，那麼只要跟着他走幾步路，就不能再離開他了。人們就被卷了進去，並且不能立即覺察到，在這個思想意識的爭論中，他們是脫離了實際的；他們必須使自己蘇醒過來，才能注意到，在他被戰鬥中飛揚起來的塵土迷糊了視覺，在他被他的沸騰的狂熱所激動的時候，他也会把他的那些朋友狠狠地打幾下的，並且也会用他的武器使他自己受傷的。〔例如，〕他確信有一些應該由理智去發現的社會規律存在着並以此作為他的行動基礎，可是他却毫不遲疑地指出：“人類只有在努力觀察之下才會變得能干……在思考時，他會有錯覺；在推理時，他會弄錯而自以為是對的……”他又說：“我不應該隱瞞這樣的事實：在私有制或共產制〔這是他無論如何不願意要的〕以外，誰也沒有認為可能有其他的社會……”矛盾？這好像是難以否認的，雖然不是無法加以解釋。但是自相矛盾是那些以這樣多的真誠和同樣多的熱情去追求真理的人的命運。米蓋爾·德·烏納穆諾^①在談到帕斯卡^②時注意到有這種情況，同時也影射到蒲魯東：“……他的邏輯（這是指帕斯卡的）不是一種辯證法，而是一種爭論；他在正題和反題之間不去找出一個合題來；他是像蒲魯東那樣處於矛盾之中；後者是一個具有他自己的風格的帕斯卡派。”^③可是，為了從矛盾中解脫出來，蒲魯東有一種方法：鬥爭，為了求得真理而戰鬥，既不對休息的需要讓步，也不對懷疑讓步，懷疑是具有聰明頭腦的人會在它上面安睡的、柔軟的枕頭。蒲魯東的這種態度使得人們在閱讀他的著作時感到興趣盎然並且可以有所收獲；但它們却不能

① 米蓋爾·德·烏納穆諾（1864—1936），西班牙作家、哲學家和政治家。——譯者

② 帕斯卡（1623—1662），法國哲學家及物理學家。——譯者

③ 見米蓋爾·德·烏納穆諾，《垂死的基督教》，第117頁 巴黎里台書店 1925年

使这种閱讀变得容易理解。

在这里，我們願意給那些对于泄露秘密的向导人并不抱有不可克服的厌恶成見的讀者指出几点标记，以便让他们更快地、并不那么疲劳地到达終点；当然这种向导可以节省讀者的時間，但是他也会妨碍他們自由地領会游覽过程中的一切奇遇；总之，我們願意為他們服务，如同在几年以前，貝尔多先生的那本著作給我們服务一样^①。

蒲魯东的著作是沒有教条性的。由于他的爱好战斗的性格，他写作时差不多总是針對着某一个人的。在这第一篇論文中，他所攻击的是那些保卫私人財產基本原理的理論家。也有几頁、几句恶言是反对圣西門^②派和傅立叶^③派的社会主义者的。但是因为他們受到的抨击，主要是在第二篇論文中，所以这里我們只談那些对于保守分子的斗争。

作为平等的保卫者和拥护者，蒲魯东曾經看到摆在他面前的

版。——艾米尔·法盖^①在那部《十九世紀的政治学家和道德学家》的第三輯（第164頁）中写道“在蒲魯东的思想上，各种观念的搬弄是这样的诱人，所以互相对立在他說来是一种娱乐、一种剧烈的并且稍許有点粗魯的欢乐、一种狂热的魔木家的沉醉。这里面也許有些是真实的，但是蒲魯东具有这样的一种真诚，所以德·烏納穆諾先生的注解就显得更加深刻了。如果把蒲魯东看成是一个卖弄学問的人，那就是沒有了解他。——原編者

① 艾米尔·法盖(1847—1916)，法国文艺批評家。——譯者

② 見爱美·貝尔多《比埃尔·約瑟夫·蒲魯东和所有权。一种对农民的社会干义》，巴黎奇阿尔和勃里埃尔书店1910年版。——貝尔多先生把說明蒲魯东关于所有权的观念的进展过程作为他的任务，他曾經設法把后期的作品来解釋起初的几篇論文，如果孤立地閱讀一本初期的著作的話，就会对蒲魯东思想中含糊或錯誤的地方更加感到明显。这个蒲魯东思想只是通过不断的努力才慢慢地得到开展和明确起来的。所以在着手研究蒲魯东关于所有权的許多著作以前，閱讀貝尔多先生的那本书是一定会有益处的。——原編者

③ 圣西門(1760—1825)，法国空想社会主义者。——譯者

④ 傅立叶(1772—1837)，法国空想社会主义者。——譯者

所有权是一切不平等的根源。他曾研究那些法学家和经济学家过去怎样以为可以证明所有权是正当的。他在他們的著作中所发现的东西不无理由地使他感到愤怒；于是他就以一种天真的热情——照经济学家布朗基說就是“以一种可怕的戇直”——对他們的学說发动进攻。

所以，第一篇論文主要給我們說明的，就是蒲魯东反对了保卫所有权的理論家。但是为了和他們作战，他自然就不得不来到他們的場地上，并且这就說明了这种才气橫溢的在形式上往往是很有趣的論战主要是給我們提供了一种历史性的兴趣。

最早的經濟学家、十九世紀三十年代法学家未曾給所有权一个很严格的批評。对他們來說，所有权是他們那个时代的社会基础。他們还曾給它杜撰了一些称号而未曾想到这些称号会遭到物議。像蒲魯东所写的那样，他們理应受到那种对任意制定的法律过于順从的責备。而且他們对于法律有一种完全抽象的看法。他們把它当做絕对的、概括的和一成不变的。总之他們还是同大革命时代的立法者和《民法法典》的編纂者很相近；这些立法者和編纂者欣然地认为他們是为了所有的时代和所有的人类而从事立法的。

在大革命后渴望着休息和社会安定的資产階級为了歌頌所有权曾經采用了一些辞句；要我們对这些辞句得到一个概念，如果去翻閱他們所写的册数众多的巨著 那是不可能的。一篇轉載的文件就够我們看的了。在达尔布里埃奇先生的《試論所有权》^①中，就可以找到一張滿載着摘句的一覽表。这些摘句說明了在第一帝

① 达尔布甲埃奇·《試論所有权》，第2章，巴黎奇阿尔和勃甲埃尔书店1904年版。——原編者

国和王室复辟时期^① 那些把脖子縮在他們圍成三道的領帶中的法国人昏庸到怎样的地步。当时,关于所有权,人們至少可以說的是它具有“神圣”的性质。可是对于德莫隆布來說,这还不够:它是“出自神授”的。巴斯夏^② 以一种动人的天真写道:“那些富有和閑散的人呀…… 人們叫你們交出財產来,而使你們更加恐惧的,那就是替你們申辯的辯护者們含蓄地承认,霸占是显然的,但它是必要的。至于我,我却說:不,你們並沒有掠取上帝所賜予的东西。也許你們只是为了自己着想,但是你們的个人利益本身就是那无限先知和无限明智的天意的一种手段……”对于拉布賴^③ 來說,也是“所有权是神的制度”。还有,对埃罗^④來說,“所有权的观念是这样的光輝燦烂,所以它像太阳一样,照耀着那些辱罵它的光明的人。”

所以,甚至不許可加以討論。国民公会在 1793 年 3 月 16—22 日已經发布过命令:“凡提出土地改革法或提出其他一切推翻土地的、商业的和工业的所有权的法案的均处死刑。”出版法曾經重复了相同的禁令,埃罗贊成这个不准討論的禁律。“当立法者认为一个原則是根本原理时,他就应当使它不受到爭論并用刑事制裁来保障它,他沒有比这更加合法的权力和更加神圣的責任了……反对所有权的学說是犯罪的并且是屬於刑法範圍的。”

因为蒲魯东敢于使所有这些不同的证言都受到一次科学的分析,回答他的是一片憤然不平的譴責声。梯也尔^⑤ 为了要上升到最高座位上去曾不得不把蒲魯东的那本关于所有权的著作作为他

① 第一帝国指拿破侖称帝至退位这段时期(1804—1815),王室复辟时期指拿破侖退位后至大革命前统治法国的波旁王朝复辟这段时期(1815—1848)。——譯者

② 巴斯夏(1801—1850),法国經濟学家。——譯者

③ 拉布賴(1811—1883),法国法学家。——譯者

④ 埃罗(1828—1885),法国哲学家和文艺批評家。——譯者

⑤ 路易·阿道夫·梯也尔(1797—1877),法国政治家、历史家,他在 1871 年血腥鎮压了巴黎公社后担任法兰西第三共和国的第一任总统。——譯者

自己的踏脚石，他譴責說：“这些謬誤是人类智慧的永恒的羞耻。”德莫隆布宣称：“在历史面前，对于近来法国社会堕落在精神錯乱中的状态，沒有再比我們剛才所見到的那些丑恶的爭論可以证实得更好的了。”对于埃罗來說，“精神錯乱”还嫌不够，他写道：“在它的任何一个思想上的謬誤中，有智慧而自由的人类还从来没有給自己蒙上过这样深重的耻辱。”

这里可以看到蒲魯东的敌手是怎样的一些人——从他們的概念的薄弱、他們的論据的空洞无物和他們的以神秘主义为假象的功利主义，就可以知道并且諒解——如果願意这样說的話——为什么蒲魯东的几本論文会具有那样严格的邏輯和激烈的語調。我們現在容易认为，为了拆穿这些外强中干的草包，只須挖苦几句也就够了。实則因為我們很难想像到和蒲魯东肉搏的人当时享有怎样大的权威。他們是律师、法学院教授、哲学家、学院院士。他們的确是代表当时那个社会发言的，但是一个非常博学的普通工人^①就使他們丑态毕露了。

此外，我們自己也要謙虛一点，我們可以回想一下，那些历史观点深入到法学家的思想中去的时间还并不很长；我曾經是一个省立法学院的学生，这个学院的院长是当时民法学的教授，当人們在他跟前談論羅馬法的演变时，他还帶有嘲諷式的微笑呢。法制史的课程完全是現在才新开的課。在几年中，我們对法律的观点有了不少的改变。像馬克西姆·勒魯阿先生所指出的那样，“現在立法者趋向于制定一些法規，而声明其中大部分仅仅是暫時性的；他把制定公共行政法令的权力授与行政机关；这些法令可以变更他的命令，他不肯輕易决定一种适用于一切場合的、不变的法規，一种

① 指蒲魯东。——譯者

一成不变的教条；他寻找一种有伸縮性的方式，这种方式由于获得应用而随时随地发生变动，这样他就可以預先糾止他所制定的、权力范围已被縮减的法規，他給他的錯誤开了一个方便之門，在他的原則后面安上一个像也許那样的保留。”^① 如果說得不客气一些，我們几乎可以說議會是以短期放帳的方式在从事立法。法律变成某种可以变更的流动性的东西、一些隨風飄蕩的字句了。

特別是关于所有权，我們曾經看到那种自由游牧制——土地的共产主义的最后形式和强制的公有状态的消失，这就使人們可以說私有制变得更为严格了。但是，相反地，对于所有权的絕對制度所施加的限制則更为严重，更为常見了。关于濫用权利的学說、邻居的起訴权、賠償責任的扩大、危險的分担，尤其是公用征收、战争时期的禁律和征稅、关于房屋租金的立法等等已經把《民法法典》对所有权所規定的定义縮减到只成为一种形式上的原則規定了。^② 我們早已沒有习惯把所有人的权利当作一种随意使用和濫用的絕對权利，以致于我們在今天看来，蒲魯东有时好像是和空气甚至好像是和風車在作斗争似的了。^③ 我們不要忘記他写作的时期是在 1840 年，也不要忘記对于现代的法律观点的形成上，他也确有貢獻。虽然他不是头一个，也不单单是他一个人把所有权仅是一种相对的 受限制的和受控制的概念灌輸到世人的头脑中，但无可爭議，他是引导我們去以所有权的目的是来辯明所有权是正当的那些人之一——像在他死后所发表的那部《所有权的学說》中所說的那样——，即要用所有权对于社会的功用来证明它是正当的，

① 馬克西姆·勒魯阿·《法律，試論民主制度下的法权的学說》，巴黎奇阿尔和勃里埃尔书店 1908 年版。——原編者

② 参閱約瑟夫·夏尔豪：《民法的变革》，巴黎高兰书店 1912 年版。——原編者

③ 这里指蒲魯东好像是唐吉訶德式的人物。——譯者

按照較為現代化的說法，就是要考慮到所有權對於公共利益所作的貢獻使我們不得不忍受它的流弊並促使我們去糾正這些流弊。1858年，在他的那部《正義》的第一冊中，他寫道：“當法理還沒有注入到所有權中去的期間，當正義還沒有使所有權受到尊重的時期，它是一種模糊的、矛盾的、能夠不分彼此地做一些好事或一些壞事的事實。”這種觀點自然就會使他去探求那些可以改善所有權、可以用一些保障把它包圍起來、可以用一些抗衡力和像齒輪那樣的聯動制度把它“平衡”起來的方法。在1840年，他的工作主要是批評。在建設以前，他要進行破壞。這就是從頭做起，並且也就是從最容易的地方着手。

第一部分，就是理論上的破壞工作，是以一種生氣勃勃的精神來完成的，這種精神連很多的敵手也曾加以承認。所有權的根源，即辯明所有權是正當的理由既不是來自法律的創造，也不是由於那個完全假設的所謂“大家的公認”，既不存於先占人以經常不斷的方式合法地佔領土地的事實中，也不是由於勞動，因為即使不再勞動的人也依然是所有人。而且，在這種理論中，沒有一個可以證明分配的不平等是合理的；不僅如此，這些理論全都使我們不得不肯定這樣一個原則：每個人對於財產都有平等的權利，所有其他的人在必要時都須給這個人擠出地位來。

至於把所有權當做歷史上的隨着經濟和技術的情況而變化的偶然的事實來考慮，通過立法機關根據這些情況而加以改變或當所有人掌握了立法權時加以維持來反對窮人。關於這個觀點，除了聖西門主義者以外，蒲魯東並不比他同時代的人知道得更多，或者毋寧說這是他所不願採取的觀點。對他來說，有關的是建立一種學說而不是去解釋一些事實。他說，“對我們來說，研究古老民族的所有權的歷史，只是一種增加學識和滿足好奇心的工作。事實

不能产生权利，这是法学上的一个法则；要知道所有权也不能离开这个法则；所以普遍承认所有权的事实并不能使所有权合法化。像对气象变化的原因……犯过错误那样，人类对社会的构成、权利的性质和正义的应用也曾经犯有错误；……印度人被划分为四个等级，……对于我们有什么关系呢？……特权形式的多样性不能使非正义成为正义；……”

就是这种主张抽象权利的哲学家的立场给我们说明了蒲鲁东对于所有权所提出的批评的本质。他说，所有权是“不能存在的”。我们要明白他这种说法首先是针对那些巧言令色的人的一次有力的反击，这些人承认地位平等是他们很希望有的，然而紧跟着就说它不幸是不可能的。平等不可能！这真是闭眼说瞎话，不可能的正是所有权！蒲鲁东当头一棒就把所有人的这位选手将了军，他对于这一记打击感到非常得意，因此他无意中就问转身来向着观众，等待着鼓掌：“那么您，本书的读者 对于这个反驳，您以为如何？”读者却感到有些为难了；为了说明他的警句，他作了一些数学上的例证、一些定理、一些论题以及对这些东西的推论和附录，但在这个说明中读者不会看不出所有权不是在‘物理上和数学上’不可能；那些不可能性更多是属于以尊重正义和平等为基础的道义方面的。

但是如果要听懂那个讨论，读者就尤其不应当忘记，对于蒲鲁东来说，“所有权”具有一种特殊的意义：这是“所有人对于盖上了他的印鉴的物件所归属给他自己的那种收益权。”^① 照现在的说法，我们可以说它是一种不劳动而可以取得利益的权利。并且就是因为这个，仅仅因为这个而说它是盗窃。作为给布朗基的来信

① 我们在这里把蒲鲁东在这段引文后立刻给予的解释重新抄录下来 不是没有

的答复，在这本书的前言中人們可以讀到：“布朗基先生承认在所有权的行使上存在着很多流弊，而且是一些可恨的流弊；在我这方面，我却专门把所有权称作这些流弊的总和。”

人們立即会提出抗議說，在一个正式的討論中，歪曲文字的慣用意义是不許可的，如果按照特殊的意义来談事物，就必须找寻一些別的名詞来代表它們，并且，只研究一种制度的謬誤和流弊而保存着这个制度的屬性名詞，那就是随意引起混乱。人类的一切事业都是有好有坏的，如果仅就它坏的方面来加以說明，那么任何事业都是經不起批評的。我們能够解釋：收益权就是盜窃。要主張所有权就是收益权，那就不大恰当了；但是，按照正确的邏輯，不應該不立即声明所謂所有权仅仅就是指不劳动而可以取得一种收入这一所有权的后果而言，因此就把盜窃和所有权等同起来。

另外，因为总是不难找到蒲魯东自相矛盾的地方，所以不必等他完成他的思想发展，就可以在他的第一篇論文中找到一些像这样的按語：“在一个財產分散而拥有小型工业的国家中，各人的权利和要求起着互相抗衡的作用，侵吞的力量就互相抵銷了。在那里，老实說，所有权是不存在的，因为收益权几乎是无法行使的。”^①这就等于說：当所有权离开那个武断地給它下的定义时，它就被当作无足輕重的不存在的東西了。

益处的：“按照产生收益权的東西的不同，这种权利具有一些不同的名称 对于土地是地租，对于房屋和动产是租金，对于永久性的存款是年金，对于金錢是利息，在商业上是盈利、红利、利偶（不可以把这三种收益与工資或劳动的合法代价混同起来）

“收益就是一种租稅，是具体的和可供消費的收入，它根据所有人名义上的和抽象的占用而依法归他所有：东西已盖上了他的印鉴 这就足以使任何人不得到他的許可就不能使用这个东西。

“所有人可以把这个使用許可权毫无代价地授与別人，通常他是把它出卖的。”（第4章）。——序編者

① 第4章第5个論題的末段。——原編者

另一方面，人們可以注意，在整个第一篇論文中，所有权是指土地的所有权而說的。所討論的，仅是这一点。可是，不能不令人感到惊讶的是，在距离以上所引证的按語不多几行的地方，人們可以讀到：“所有权的吞噬作用主要是发生在工业上的。我們通常說商业恐慌而不說农业恐慌；因为农民是慢慢地被收益权所侵蚀的，而工业生产者却是被一口吞下的。”

矛盾？这是无可爭辯的。怎样来解釋这些矛盾呢？关于这一点，蒲魯东在他写給維洛凱的信中，自己曾經說明过；这封信必須看全文，但是現在至少应当知道下列几行：

“……从 1839 到 1852 年，我的研究工作純粹是爭辯，这就是說，我只去研究那些观念就它們本身來說曾經是些什么，曾經有过什么样的价值，它們曾經具有什么样的意义和范围，它們曾經向哪方面发展，它們沒有向哪些方面发展；总之，我曾設法使我对那些原理、制度和体系得到正确和全面的看法

“……所以我曾开始或遇到新的困难时重新开始——一种对事实、观念和制度的一般認識的探討工作，不抱成見，并且除了邏輯本身之外不用別的評價原則。

“这个工作并不总是被諒解的，在这里面，一定存在着我的錯誤。在討論一些主要涉及道德和正义的問題时，我总是不能保持冷靜和有涵养的置身事外的态度。尤其是当我遇到一些有利害关系的和抱有恶意的反对者的时候。因此，虽然我只想做評論家，我却被当做专事抨击的小册子的作家；当我所要求的仅仅是正义时，我却被当做捣乱分子；当我的憤怒只是去反对一些沒有根据的主張时，我却被当做抱有偏見和仇恨的人；最后因为我迅速而毫不容情地同样指出在那些自命为我的朋友的人們身上存在着的矛盾和在我的敌人身上存在着的矛盾 我就被当作反复无常的作

家。”^①

所以，要想看到一种比对于事实的精确观察多得多的对于观念和制度的批評，就应当到蒲魯东关于所有权的初期著作中去找寻。可是不能說其中完全缺乏建設性的意見。貝尔多先生曾經很好地指出，在蒲魯东关于所有权的全部思想中，存在着积极的一面，这种积极的方面无疑是被他的那种評論家的声名掩盖得看不見了。但是在他工作的这一阶段，蒲魯东仅仅指出，在推翻了別人的理論之后，他想到什么地方去找寻重新建設的方法。

他把所有权与占有区别开来。前者是万恶之源，后者則是无可譴責的。我們說无可譴責，是因为他是完全按照他个人的方式来描写占有的特征的，是因为他給占有描繪了一幅画像，其中画家的風格多于模特儿的特点。

对于法学家來說，所有权与占有之間存在着这样的区别，就是前者是一种完整的、絕对的、永久的、可以移轉的权利，而后者則是一种事实現象，即离开所有权本身而独立行使所有权的行为。所有权和占有可以混合在一起，但在理論上它們是被区别得很清楚的。一个所有人可以保留他的所有权而把权利的行使或占有出让給別人。这时，在公众看来，那个占有人就以所有人的面貌出現，并且在法律上，直到提出反证为止，他都可被认为是所有人，反证应由向占有人要求恢复所有权的本人提出。甚至只要占有人保持占有滿三十年并在这个期間沒有承认所有人的权利，就可以使这个权利趋于消灭，使它因时效而消失。因此，事实上，占有人具有一种强有力的地位；举证的责任应由对占有人提出爭議的人們負担。哪怕占有人是出于恶意，虽然他明知他沒有任何所有权的证件，他可以由于時間的效果而成为所有人；只要他证明在三十年中

^① 1856年1月24日的信，《通信集》第7卷第8頁。——原編者

他曾繼續不断地、公然地、和平地是事实上的占有人并且沒有承认过一个所有人就够了。在习惯上，經常是用一紙契約来证明存在于所有人和那当时就被认为是善意占有人之間的区别的。这个占有人作为別人让他占有这一事实的代价，付給所有人一些被蒲魯东指称为收益的东西。所以如果把占有与所有权加以比較，就可以說占有是存在于別人的东西之上的一种相对的、暫时的权利；这种权利在不得毀損这件东西并保存它的本质的条件下容許去享受这件东西。

在蒲魯东的过于匆促的法学研究的过程中，使他对于占有发生好感的，一定就是这两个特征：有限的期間和占有人在使用托付給他的东西时不得濫用的义务。但是把占有和所有权这两个名称对立起来，那就使讀者陷于混乱，只有閱讀后来的那些著作，才能帮助讀者从这些混乱中解脫出来。当讀者只看到第一篇論文时，他們难以了解为什么在道德、正义和平等上，占有比所有权較為高尚。占有，像所有权那样，是專屬的，它从那些除了具有工作的願望以外一无所有的人那里夺去自由享受劳动手段的权利，它容許占有人剝削一无所有的人，它不能消除工資制，它并不能实现公有財物的平分，它不是以正义为基础，它并不强制占有人对公共利益有任何尊重，而只是强制他遵守对所有人所負的义务。

为了真正了解蒲魯东的思想，就必须十分注意他著作中的两三段話，但这些話并不像我們所希望的那样明明白白。占有人从所有人那里得到占有权，所有人可以限制这个占有权，可以监督它，在遇到使用不当的場合，可以宣告收回占有；我們必須了解，蒲魯东心目中的这个所有人就是“社会”。“我所耕种的土地，”他在第2章第3节中說，“我可以这样地加以占有：1 以先占人的名义；2. 以劳动者的名义；3 根据在分割时把这块土地分配給我的社会

契約。但是所有这些名义的任何一种都沒有給我所有权……社会怎么会去承认一种于它本身有害的权利呢？社会在許可占有时，怎么会赋与所有权呢？”还有，在几頁之后：“人从社会的手中得到他的用益权，只有社会可以永久地占有。”

可是，既然蒲魯东是贊成遺產制的，既然他承认“社会”只能从犯罪或不劳动的占有人手中把占有撤回，实际上占有就因此是永久的和可以移轉的，所以还不如依旧把它叫做所有权，但它是由“社会”来限制 监督和分配的所有权，这样可能比較清楚些。

由于所使用的辞句含糊不清，也更加使得那个建設性体系欠缺精密性。这个体系的計劃和大綱在第一篇論文中只是稍稍被提到一些。如果继承人不能同时继承几笔遺產，那么遺囑自由权将变成什么样了呢？蒲魯东說，在继承人已經規定可以得到几笔遺產的继承权的場合，他必須进行選擇；不应当一并接受；不然的話，分配中的不平等很快就会重新出現。姑且认为平等可以因此而得到保障。但是立遺囑人的自由就受到了限制。他不能随意指定继承人。并且，就动产而言，这个不許一并接受的規定将如何遵守呢？

对于从事分配占有的“社会”，应当作何理解呢？是国家么？是不是整个的人类呢？他沒有給与精确的回答。在第3章第4节中，他曾經指出，国家和个人是一样的：它們是使用者和劳动者。“使用权和濫用权既不屬於个人也不屬於国家；将来总有一天，为了制止一个国家濫用土地而发动的战争要被看成是一种神圣的战争。”这无疑是在說，一个人口过多的国家有权向它的邻邦要求生存的地位，并且它有合法使用武力的权利。

假如承认占有制或那种由“社会”来限制、监督和分配的所有权能够在人們之間維持平等，那么，为了重建那个已被破坏的平

等，还必須找到一个体系。必須找到一种过渡的体制。在这一点上，我們得不到任何答复。

对于那些被他的批評所震动的、用忧虑的口气向蒲魯东叩問：怎么办？到哪里去？的人，他在第一篇論文中仅仅指出一些方向、一些誘人的途徑的端倪，但是对于为了达到目的而必須加以克服的那些阻碍的情况和艰巨性，他並沒有加以說明。

这一点，他自己在第5章第1部分中表示得很清楚，在这一部分中，他給正义下了一些定义：“支配着我們的社会本能”，“承认別人具有一种和我們平等的人格”，他并且在这一部分中宣称“社会正义和平等是三个相等的名詞。”他說：“我的工作应当到此为止。我已证明了穷人的权利，我已指出了富人的霸占行为。我要求审判；判决的执行与我无关。”并且，在第二版前言的末段中，他又承认了这一点：“据我看来，这样巨大的工作需要二十个孟德斯鳩同心协力才能完成：可是，如果說这不能单独由一个人来完成的話，他还是可以着手进行的。他必須經歷的道路足以指出最終的目标并保证获得成果。”

所以仅在人們就将加以閱讀的这本著作中揭发一些实际上不可能的事，那是一种很容易的游戏，并且在这个游戏中，每一次都可能贏得阿諛逢迎的观众的掌声。一位学院院士、最高法院檢察官在几年前曾經这样做过。^①他抱了不求了解、只想譴責的态度，按照宁願保证有势力者的自由而不願使全体都得到正义的保障的人的意見，写了一部书来控訴蒲魯东。他以一种細致的热忱举出了蒲魯东思想中的矛盾。他未曾加以解釋。他不願意去注意，的确有一种发生在对自由的爱好和对平等的热情之間的冲突折磨着

^① 阿尔都尔·台夏尔等：《比埃尔·約瑟夫·蒲魯东，他的一生、他的著作、他的学說》，上下两册，巴黎貝兰书店1896年版。——原編者

那位极端渴望发现真理的人。閱讀蒲魯东的著作，那就是和他一起处身于矛盾的恍惚不安中。

米歇尔·奥奇埃 拉里貝

前 言

人們就将閱讀的下列信件曾被用来作为这篇論文初版^①的前言。

‘此致貝桑松学院各位院士：

“諸位先生：

“1833年5月9日在你們討論肯阿尔夫人所捐贈的定期为三年的奖学金的議程中，你們曾經表示过下列願望。

“‘本学院要求得奖人在每年7月上半月內向本学院提出一篇关于他在过去一年中所进行的各項研究工作的論文，内容要簡洁而且合乎邏輯’。

“現在，諸位先生，我拟履行我的这项义务。

“当初，我請求你們投我的选票的时候，我曾确切地說明我将致力于发现某种能够改善人数最多而且最穷困的阶级的身体上、道德上和文化上的状况的方法。^②不管这个想法看起来好像和我所謀求的那笔奖学金的目标是多么毫无关联，它却順利地被你們接受了；并且由于你們把那宝貴的榮譽見惠，你們就使我把这庄严的諾言变成神圣不可侵犯的义务了。从此以后，我認識到我要与它打交道的是一个何等尊严和何等荣誉的团体。我对于它的开明作風的尊敬、对于它的恩惠的感激、对于它的光荣的热情就变得是

① 第一版是在1840年6月出版的，第二版則在1841年8月。——原編者

② 蒲魯友在这里引证了在他申請肯阿尔奖金的信中的一句話（但不是原文。当时他曾許願力了“那些我乐于把他們叫做我的弟兄和伙伴的人在道德上和文化上的改善而工作。——原編者

无限的了。

‘首先，我深信，如果要摆脱思想和制度方面的老路，就必须用科学的方法和严正的态度来进行我那对于人和社会的研究工作，我用一年的工夫专心研究语言学 and 文法；在所有的学科中，和我的思想性格最投合的是语言学，或者也就是语言的自然史；它和我现在就将开始进行的研究工作有着最密切的关系。有一篇在这期间写成的关于比较文法中一个最有意义的问题的论文^①，虽然它未能显露出辉煌的成就，至少它能证明我这项研究确是花了心血的。

“从这个时候起，形而上学和道德学就成为我唯一的研究对象了；我所得到的经验是，虽然就这两门科学的内容来说，它们的对象并不明确，它们的范围也划分得不清楚，可是它们却像自然科学那样，是能够验证的并且是可以确信的；这个经验已经使我的努力得到了收获。

“但是，诸位先生，在所有我请教过的老师中，没有一个人给我的教导是比得上你们的。你们的协助、你们的提纲、你们的指导都与我的私愿和最殷切的期望相符合，它们不断地启发了我并给我指出了应走的道路；这篇关于所有权的论文就是你们思想的产物。

“在 1838 年，贝桑松学院提出过下列问题：应该把自杀事件的不断增加归诸什么原因呢？有什么有效的方法可以制止这种精神上的传染病的后果呢？

“如果问题提得不那么笼统，就是：社会的祸害的根源是什么？”

① 比埃尔·约瑟夫·蒲鲁东著的《对于文法分类的研究》。这是一篇于 1839 年 5 月 4 日在文史学院得奖的论文。未出版^②。

② 这篇论文并不完全是没有刊行的。它曾在《法国语文汇刊》第 3 期第 2、3 册上开始发表过，但是当这个刊物停刊时，它还没有登完。——原编者

这种禍害的救药是什么？諸位先生，这是你們自己承认过的，当你們的委员会宣称，参加考試的人已經确切地列举出自杀的直接的和个别的原因，以及防止每一原因的方法的时候；但是，从这多少用一些技巧記載下来的細单中，无论是对于这种禍害的最初的原因或对于救治的方法，都得不到任何具体的說明。

“你們那种在学院式的表述上永远是別出心裁的、多种多样的提綱，在 1839 年变得較为确切。1838 年的会試曾經指出，对于宗教和道德原則的忽視、发财的欲望、对于享受的热心以及政治上的紊乱是社会病态的各种原因或者毋宁說是它的各种症候。你們把所有这些論据用单一的命題体现出来：星期日举行宗教仪式对于卫生、道德以及家庭和社会关系的好处。”

“諸位先生，你們曾經用一个基督教徒的口气詢問：眞正的社会制度是什么。有一个参加考試的人^①敢于主張并相信他曾证明：每个星期休息一天的制度是和一种以地位平等为基础的政治制度必然地联系在一起的；如果没有平等，这个制度就将成为一种变态，一种不可能的事；只有平等才能复兴这个古老和神秘的第七日的例假守則。这个論证沒有得到你們的贊許，因为你們虽然并不否认这个参加考試的人所指出的两者間的关系，然而你們断定，——并且，諸位先生，有理由地断定，地位平等的原則並沒有得到证明，那个作者的想法只不过是假設。

“最后，諸位先生，你們把平等的这个基本原理用下列辭句在会試中提出：关于子女平分遺產的立法迄今在法国經濟上和道德上所产生的后果以及将来在这些方面可能产生的后果。”

“除非把自己狹隘地和不开展地限制在老生常談里面，我以为

① 比埃尔·約瑟夫·浦魯东著的《論星期日举行宗教仪式的好处等等》，貝桑松，1839 年，12 开本，第二版，巴黎，1841 年，18 开本。

你們的試題應作如下的發揮：

“如果法律能使遺产权成为同一父亲的所有子女的共同权利，为什么它就不能使它也成为这个父亲的所有孙子、孙女和曾孙、曾孙女的共同权利呢？”

“如果法律已不再承认在家庭中次子不得继承父业的規定，为什么它就不能通过继承权而使种族、部族、民族中不再有这种长幼貴賤之分呢？”

“能否通过继承权，在公民与公民之間——像在堂兄弟和兄弟之間那样，把平等确保得一样好呢？总之，继承权的原則是不是可以变为平等的原則呢？”

“把所有这些思想在一个概括的問題中总结起来，就成为：遺產继承的原則是什么？不平等的基础是什么？所有权是什么？”

“諸位先生，这就是我今天呈献給你們的論文的内容。”

“如果我很好地掌握了你們的思想内容；如果我能够闡明一个无可爭辯的、但由于一些我敢說已經得到解釋的原因而长期被誤解的真理；如果通过一种絕對可靠的調查方法，我确立了地位平等的学說；如果我确定了民法的原則、正义的本质和社会的形式；如果我能永远消灭所有权，那么，諸位先生，一切光荣将归諸你們，因为幸而有你們的帮助和启发，我才获得这种光荣的。^①

“我这项工作的宗旨在于把方法应用到哲学問題上去；一切其他的意图是与我无关的，甚至对我是一种侮辱。”

“我曾經以不很敬重的态度来討論法学；我有权这样做；但如果我不把这种所謂科学和实践这种科学的人区别开来，那我就会是不公道的。我們那些专心于这种辛勤而严格的研究工作的法学

① 蒲魯东要迫使他的学院表示态度，同时也以陷学院于窘境力乐。——原編者

家，由于他們的學問和口才，在一切方面是值得他們的同胞們的尊敬，可是他們应当受到一種責備，即對於一些武斷的法律過於順從。

“我曾經對於那些經濟學家進行了无情的批評：因為老實說，一般地講，我對他們是沒有好感的。他們著作內容的大言不慚和空洞無物，他們不客氣的自傲，以及他們無法形容的謬論，使我感到厭惡。凡是認識他們因而原諒他們的人，可以去閱讀他們的著作。

“我曾嚴厲地譴責了學究氣的基督教會；我是應當這樣做的。這個譴責來自我提醒人們注意的一些事實：為什麼教會對自己不懂的事情作出規定呢？教會在教條上和道德上犯了錯誤；物理學和數學証實了它的錯誤。也許我是不應該把這話說出來的；但毫無疑問，對於教會來說，不幸的是事實如此。諸位先生，要想復興宗教，就必須譴責教會。

“諸位先生，也許你們會表示遺憾，說我只顧方法和證據而過於忽略了形式和文体；我本來是想做得更好一些，可是沒有成功。^①我是沒有在文字上下工夫的希望和信心的。在我的心目中，十九世紀是一個樹立新原理的創生時代，在這個時代中，產生了一些新的原理，但是任何著述都是不會經久的。據我看來，這就是為什麼如今法國擁有這麼許多有才智的人而舉不出一個偉大作家的緣故。據我看來，在一個像我們這樣的社会中，追求文字上的榮譽是一件不合時宜的事情。^②在一個文艺女神誕生的前夕，去發動一個年老的女巫又有什麼用呢？我們是一幕悲劇快終場時的可怜的

① 他在1840年2月12日寫給阿蓋爾曼的信中說道“著作的文体將是粗獷的、激烈的。”——原編者

② 1839年8月18日，蒲魯東寫信給他的合夥人莫里斯說“您堅持要用文人的稱號來侮辱我，我警告您，如果說這是為了開玩笑，那麼這個玩笑開的時間未免有些

演員，我們應該做到的是如何加速結局的到來。把這個角色扮演得最好的，就是我們中間最有功勞的。可是，我不再想望這種不幸的成就了！

“諸位先生，為什麼我不把這一點坦白說出來呢？我曾希望得到你們的選票，追求過你們的獎學金，同時仇恨着現有的一切並滿懷着毀滅這一切的計劃；我將抱着鎮靜的心情和有涵養的耐心去完成我的研究工作。由於認識了真理，我從中所得到的心情的寧靜超過了壓迫的感覺所給我的憤怒；我希望從這篇論文收穫的最寶貴的果實將是我的讀者們在心神安寧狀態下所得到的啟發；這種安寧狀態是由於對禍害及其根源有了明確的認識而產生的，它比喜怒哀樂和熱忱有力得多。我過去對於人的特權和權力的憤恨是無限的；也許我在憤怒之下，有時犯了把人和事混為一談的錯誤；現在我只有蔑視和愁嘆；我只要了解了，憤恨就平息了。

“現在，諸位先生，你們的任務和地位是宣告真理；應當由你們來啟迪人民，告訴他們什麼是他們應該希望的和什麼是應該畏懼的。人民還沒有能力去明智地判斷什麼是對他們最有利的，因此對於一些極端相反的意見，只要他們在這些意見中稍稍嘗到一點奉承的味道，他們就會不分皂白地一律贊許；對於他們來說，思想的一些定律就像是可能事物的界限似的；今天，他們不能把一個學者和一個詭辯家區別開來，正如過去他們不能識別魔術家和物理學家一樣。‘他們不加考慮就輕易相信，把一切新聞搜集起來並堆積在一起，把所有的報告都當作是真實的和確凿無疑的，因此，只要聞到新鮮事物一點氣息或聽到它的一點響聲，他們就會像蜜蜂

太長了。文人等於工業的騎士，請您好好記住吧……如果您認為必須給我一個頭銜的話，您可以隨意寫上：印刷工人或校對工人。我永遠只是這樣的人，我現在還是這樣的人，並且這將永遠是我的真正職業，至少是名譽上的職業。——原編者

在听見一只洗臉盆的响声时一样会集攏来。’^{①②}

“諸位先生，但願你們像我一样地渴望平等；但願你們为了我們祖国永恒的幸福，成为平等的傳布者和先驅；但願我是你們的奖学金的最后一个得奖人！在我所能作出的願望中，諸位先生，这对你們是最适当的，同时对我是最荣誉的。

“我是你們的怀着最深切的敬意和最誠摯的感激之忱的

“得奖人，

“比埃尔·約瑟夫·蒲魯东。1840年6月30日于巴黎。”

接到了这封信的两个月之后，在該学院8月24日的那次会议上，它用一紙通知向它的那个奖学金得奖人作了答复，現在我就把通知的原文抄录如下：

“我們的一位成員要求本学院注意胥阿尔奖金的那个得奖人于本年6月发表的一本小册子，題目是：《什么是所有权？》，而且作者写明是呈献給本学院的。这位成員认为，本学院为了对正义、示范和它自己的尊严負責起見，應該公开表示对这个出版物所包含的反社会的学說不負一切責任。因此他要求：

“1. 本学院以最严正的态度否认并譴責胥阿尔的得奖人的这部著作，因为这是不經本学院的同意而发表的，并且因为那些謬諸于本学院的見解是和本学院任何一位成員所信守的原則完全相反

① 夏隆^①：《論智慧》第18章。

② 不知道是否有必要提起，毕丰^②曾把蜜蜂叫做采蜜的蠅子，以及我們的农民在追赶飞走的蜂群时有一种敲打瓶罐和鍋鏟的习惯，因为他們认为这样就可以迫使蜂群停落下来。——原編者

① 比埃尔·夏隆(1541—1603)，法国天主教神学家和哲学家，著有《三个真理》、《論智慧》等书。——譯者

② 若尔日·毕丰(1707—1788)，法国博物学家，与人合編《博物学》四十四卷。——譯者

的；

“2. 要求那位得奖人在他再版这本书时把书上給本学院的题辞刪去；

“3. 本学院的这个决定应記入會議紀錄。

“这三个提案均經表決通过。”

作出这个裁决的人以为給了它否认的形式就可以使它具有威力；对于这个可笑的裁决，我只有請求讀者不要按照我們这个学院的智慧去衡量我的同胞們的智慧。

在我的那些社会和政治科学的贊助人怒斥我的 小册子的同时，有一个不是弗朗歇-孔戴地区的人，他并不認識我，他可能还自认为是受到我对經濟学家們所作的过于尖銳的批判的直接打击的对象，他是一位既博学而又謙虛的政論家，他受到他深感其疾苦的人民的愛戴，他受到他不用諂媚或令人鄙棄的方式而努力使其变得明智的当权者的尊敬，他就是布朗基^①先生，学院院士、政治經濟学教授、所有权的保卫者，他起来在他同事面前、在大臣面前給我辯护，并且把我从一个由于一向的愚昧而永远是黑暗的司法机

① 阿道夫·布朗基(1798—1854)，人們有时把他叫做大布朗基，以便把他和他的兄弟区别开来，后者是革命家或“被幽禁者”。阿道夫于 1833 年继承了他的老师薩伊担任工艺学院的政治經濟学讲座。在他发表的許多著作中，著名的有《从古代到現在的欧洲政治經濟学史和法国的工人階級》一书。

布朗基的关于蒲魯东論文的报告是向道德和政治科学学院 8 月 29 日的會議提出的。它曾发表于 1840 年 9 月 27 日(并不是《通信集》第 1 卷第 259 頁所載的 9 月 7 日)的《通报》上。这是一个聰明的汇报，引证了一些經過好好地挑选过的原文，它是为了吸引讀者并使論文的作者避免受到可怕的追訴而提出的。报告上有着这样的結論，“簡言之，我們曾經注意地閱讀了这本使人产生一种激动的好奇心的著作。根据它的哲学研究、它的措辞和它的邏輯，如果它不是专向一些有高度智慧的人或有文化修养的人提出的話，那么我們看来就好像具有危險性了。看到把这样高深的學問用来發揮这类怪僻的理論是可悲的；所以對於我們來說，虽然这篇著作具有科学上的价值，但我們不能对它所申論的內容表示同意。”——原編者

关的迫害中解救出来。①

我想讀者一定会乐于細讀布朗基先生在我发表第二篇論文后寄給我的那封信，这封信对写信人來說是值得尊敬的，正如对受信人來說是使人感奋的一样。

“先生：——

“接到了您寄給我的关于所有权的第二篇論文，我向您謹致謝意。我以我自己由于熟悉了第一篇論文而油然而产生的最大兴趣讀完了这篇論文。您已稍稍改变了那种粗獷的形式，我对此感到非常高兴；这种形式曾使如此严肃的著作具有了一种专事攻訐的小册子的格調和外表；因为，先生，您确是把我吓倒了，而只是由于您的才华才使我对您的意图感到放心。一个人是不会为了激怒自己的同胞而浪費这样多的真才实学的。所有权就是盜窃！这是一个多么生硬的命題。倘使您坚决要保持它的那种簡單直率的笔調，那么这个命題就甚至会使那些不根据外表下判断的严正的人也厌恶您那本著作的。但如果您已使形式趋于溫和，您依然可以忠实地說明您的学說的实质；并且虽然承您建議要我分任提倡这种危險理論的工作，我也不能接受这种协作，因为就才华方面來說，这种协作的确对我是个光荣，可是在其他一切方面，它都会使我受到牵累。

“只有在一件事情上，我的意見和您一致；这就是，在这个世界上，各种各类的所有权被濫用的情况实在太多。但我不能从濫用所有权作出廢除所有权的結論，这个猛药和可以治愈一切病害的死亡太相像了。我还願意更进一步。我願意坦白說，在所有的弊端中，我认为最可恨的就是所有权的流弊；但是再重复一遍，有一

① 布朗基像蒲魯东于 1841 年 7 月 19 日的那封信中所說的那樣，作了两次說項，起先是向司法大臣維弗揚，后来是向庫能-格里台訥。——原編者

种救药可以医治这个祸害而不必对它实施强暴，尤其是不必加以消灭。如果现行的法律纵容滥用所有权，那么我们可以加以修订。我们的民法并不是《可兰经》；把它审查一下，并不算错。所以，可以改变那些规定行使所有权的法律条文，但是不要诅咒；因为，从逻辑上讲，两手完全清白的诚实人在哪里呢？您是否认为一个人可以是强盗而自己并不知道、并不希望如此、或者自己连想都没有想到的呢？您难道不承认在现状下的社会，像每个人一样，在它的组织中就存在着从我们祖先遗留下来的各种德行和恶习吗？您竟以为财产是如此简单和如此抽象的东西，以致您可以在您的形而上学的琢磨中（如果我可以这样说的话）重新混和并加以平分么？先生，在您这两篇充满着诡辩的兴之所至的美妙作品中，您曾经谈到这么多切合实际的东西，可见您不是一个纯粹的、刚愎的空想家。您十分熟悉经济学和文学上的用语，决不至于去玩弄那些可以引起骚乱的粗暴辞句。所以我以为您的论所有权，正像八十年前卢梭论文学那样，是学识和才气的一种绝妙的、含有诗意的表现。至少这是我个人的看法。

“这就是我对您的书提出报告时向学院说的话。我早知道人们要到法院去告您；您也许不知道我是利用了怎样的机会侥幸地阻止住他们的。① 如果王室法律顾问，也就是思想问题上重要工

① 司法部大臣维弗扬先生在开始对《关于所有权的论文》进行起诉之前，征求了布朗基先生的意见；并且他就是根据这位可敬的院士的按语，才放过一本已经惹起了法官们的怒火的著作的。自从我第一次发表这个作品以来，在帮助和保护方面，我应当感谢的官员固然不只维弗扬先生一人，但是在政治范围内，这样宽大的精神是很少见的，所以我可以诚恳地和毫不拘束地加以承认。在我这方面，我总以为坏制度造成了坏官吏，同样地，某些团体的怯懦和虚伪完全是由那种支配着它们的精神所造成的。例如，虽然在学院内部不乏有德行和才能的人，可是为什么它们却总是成为压迫思想、愚蠢和卑鄙阴谋的中心呢？这个问题值得由一个学院提出，作为会试的试题，参加会试的人是不会少的。

作的执行人，在我之后来攻击您的著作并使您感到苦恼，我将悔恨无穷！我可以对您发誓，我曾經因此度过了两个可怕的夜晚，并且只是經我說明了您的著作是一篇学院式的論文，不是煽动性的宣言，我才能够抑制那个世俗的权力。您的措辞过于高深，所以永远不致被那些在討論我們社会秩序的最严重的問題时用鋪路石当作武器的瘋子所利用。但是，先生，請您当心，他們也許不久就会不管您的意願如何而到这个可怕的兵工厂里来找寻彈药。您那强有力的形而上学也許会落到十字街头的某个詭辯家的手里，他会当着—群饥饿的听众討論这个問題：那时我們就会得到劫掠作为我們的結論。

“先生，我和您一样深切地感到您所揭露的那些流弊；但是我深爱秩序——并不是警察当局感到滿意的那种庸俗的、使人感到苦恼的秩序，而是人类社会的庄严而严肃的秩序——因此我在攻击某些弊端时有时感到为难。每当我被迫用一只手去摧毁的时候，我願意用另一只手去实行重建。在修剪一棵老树的时候，我們要多么小心，免得损坏那些能开花結实的嫩芽！对于这一点，您知道得比誰都清楚。您是一个聪明而博学的人；您具有能够深思的头脑。您用来形容当今的狂热分子的措辞十分强烈，足以使疑虑多端的富于想像力的人們对您的意图感到安心；可是您最后的結論却是主張廢除所有权！您要取消那个推动人类智慧的最有力量的原动力。您打击到慈父情感中最甜蜜的幻想；您用一句話来阻止資本的形成。从此以后我們将在沙地上而不是在岩石上进行建設。那是我不能表示同意的；为了这个緣故，我才批評您的那本充滿着美丽篇幅的、放射着热情和學問光輝的著作！

“先生，我希望我的差不多已經衰弱的身體容許我和您一起逐頁地研究那篇承您公开地送給我个人的論文；我相信我会提出

一些重要的批評意見。此刻，我只能为了在承您提起我的时候您所使用的那些亲切的辞句而向您致謝。我們彼此都怀着应有的真誠；我另外还希望采取应有的慎重态度。您知道劳动人民是在多么沉重的困境中遭受折磨；我知道有多少高尚的心在那些粗陋衣服之下跳动着，我对于这些成千上万的、一清早就起来劳动的、为了繳納捐稅并为了我国的富强而工作着的善良的人們怀有一种不可克制的兄弟般的同情。我力图为他們服务并使他們明白道理，而某种力量却正在把他們引入歧途。您沒有直接为他們写作。您发表了两篇卓越的宣言，第二篇比第一篇較為慎重；如果您写出比第二篇更加慎重的第三篇文章来，您就会在科学界占据崇高的地位，而科学的首要要求則是沉着和大公无私

“再見吧，先生！任何人对于另一个人的敬意不会超过我对您的敬意。

“布朗基

“1841年5月1日，于巴黎。”

当然，我对于这封高貴而雄辯的书信是会有某些保留的；但是我坦白說，与其給我自己不必要地多树敌人，我还更愿意去实现这封信的末尾所說的預言。这么許多的爭論使我感到厌倦和煩惱。消耗在笔墨战中的智力是和用在战争中的智力一样：这是浪費掉的智力。布朗基先生承认在所有权行使上存在着很多流弊，而且是一些可恨的流弊；在我这方面，我却專門把所有权称作这些流弊的总和。对我們两个人來說，所有权好像是一个需要敲掉尖角的多边形，但是在这样做了以后，布朗基先生却认为那个图形将仍然是一个多边形（这是一个数学上已被承认但并没有得到证明的假設），而我呢，我却主張这个图形将是一个圓形。对誠实的人說来，即使分歧再大一些，也还是可以互相諒解的。

此外，我认为，处于問題的現阶段，在決定贊成廢除所有权以前，思想上可能理應有所躊躇。的确，要使自己的主張得到胜利，仅仅去推翻一个被一般人所承認的原理是不够的，因为这个原理具有系統地总结我們的各种政治学說的无可爭辯的价值；还須建立相反的原理，并扼要地說明从这原理产生出来的体系。此外，还必须证明这个新的体系如何能够滿足所有那些促使先前那个体系得以建立起来的道德上和政治上的需要。因此，我以上的論证是否正确，要看有待以后证明的下列条件而定：

求得一个絕對平等的体系，在这个体系之下，除去所有权或所有权流弊总和之后的一切現有的制度不但可以存在，而且它們本身还可以用来作为平等的工具；这些制度包括：个人自由、权力的分立、檢察机关、陪审制、行政和司法的組織、教育的統一和完整、婚姻、家庭、直系或旁系的继承权、买卖权和交易权、立遺囑权、甚至长子继承权，——一个比私有制更能保证資本的形成并維持一切人的积极性的体系；它能根据一个优越的观点去解釋、糾正或补充从柏拉图和毕达哥拉斯^①起到巴貝夫^②、圣西門和傅立叶为止至今所提出的各种关于社团的学說；最后，一个用作过渡手段的立即可以实行的体系。

据我看来，这样巨大的工作需要二十个孟德斯鳩同心协力才能完成；可是，如果說这不能单独由一个人来完成的話，他还是可以着手进行的。他必須經歷的道路足以指出最終的目标并保证获得成果。

① 毕达哥拉斯(約紀元前582—500)，古希腊哲学家。——譯者

② 巴貝夫(1760—1797)，法国空想社会主义者。見本书第150—151頁注釋。
——編者

第一章 这本著作所采用的方法。

——一次革命的想法

如果我必須答复下列問題：什么是奴隶制？而我只用这就是謀杀一句話来回答，我的意思就会立刻被人所了解。用不着更多的論证來說明：剝夺一个人的思想、願望和人格的权力是一种生杀之权；使一个人成为奴隶就等于是杀死他。那么，为什么对于这另一个問題：什么是所有权？我就不能同样用这就是盜窃^① 一句話来回答，而沒有把握不被誤解呢？虽然这第二个命題不过是上述第一个的轉化。

我要着手討論有关我們国家政权和我們制度的重要原則，即所有权；在根据我的研究工作所得出的結論中 我是可能有錯誤的；我有这个权利；我願意把我著作的最后思想放在前面作为开端；我有这个权利；我始終是在我的权利之中的。

有的作家宣称所有权是一种公权，它是从占用产生的并得到

① 路易·勃朗和达尼埃尔·斯坦想要否认这个公式是由蒲魯东初創的，后者对于这点非常坚持，因为他曾在《經濟矛盾的体系》第 11 章第 254 頁上写道：“一千年以来，这样的两句話是从未有人說过的。在地球上，除了这条所有权的定义之外，我沒有別的东西了。可是我把它看得比德·罗特希尔德先生的千百万金錢还宝贵，并且我敢說，这个定义将是路易-菲力浦执政时代最重大的事件。”虽然他曾加以駁斥（《論革命和宗教中的正义》第 3 編第 32 章），可是仍然有人說并且屢次反复地說，这个定义是他从布里索·德·华尔維尔的《关于所有权和盜窃的研究》中得来的

但是在蒲魯东之前，把所有人比作盜賊的那些人仅仅是指财产分配中的不平等現象而說的，而在蒲魯东，正如我們在下文就将見到的那樣 他所注意的是所有人不劳而获的那种行力。如果要在关于先后的爭論上作进一步的探討 把盜窃和所有权两个詞并列在同一語句中的，可以举出很多政治学的作家。例如卢梭：“坐食不是他自己掙来的东西，就是盜窃”（《爱弥儿》，1826 年版第 3 册第 389 頁）或巴貝夫：“在个人应得的那一份之外，占有社会的任何财物是盜窃和霸占。所以从他那里收回这个财物是合

法律的核准；另外有些作家則主張它是一種自然權，它的根源是勞動：這些學說雖然看起來是完全相反的，却都得到了鼓勵和贊許。我認為能夠造成所有權的，既不是勞動，又不是占用，也不是法律；它是一個無因之果：我就應該受到責備嗎？

多少的怨言都起來了！

所有權就是盜竊！這是1793年的口號！這是革命的信號！……

讀者，請您放心：我絕對不是一個挑撥離間分子，也不是叛亂的煽動者^①我僅僅是把歷史提前了幾天；我暴露了一個真理，我們想設法去阻止它的出現是徒勞無功的；我写出了我們未來的憲法的前言。如果我們的偏見容許我們考慮這個真理，那麼這個在您看來是冒瀆神明的命題——**所有權就是盜竊**——就會被承認是保護我們不受雷擊的避雷針；但是有多少有勢力的方面、多少偏見在反抗它！……唉！哲學是絲毫不能更改事件的進程的：命運將不受預言的影響而自行完成。而且，難道正義不應該實現嗎？我們的教育不應該結束嗎？

法的”（《人民論壇報》第33期）或者聖西門主義者，“為什麼這個東西是我的呢？是不是因為它是我的勞動所生產出來的呢，還是因為它是我父親造成的或盜竊得來的呢？”（《聖西門學說》，1829年，蒲格來和哈來維版，第315頁）。在教會的長老的著作中，人們也許可以比較可靠地找到那些給與蒲魯東啟發的人，這些著作是他在貝桑松出版過的。人們知道這些著作曾經以何等的毅力注釋了基督輕蔑財富的教義“富人是小偷”（聖巴西勒）——“富人是強盜”（聖讓-克里索斯多姆）——“富裕永遠是盜竊的產物”（聖祁羅姆）——“自然建立了共產制，霸占造成了私有制”（聖安布魯阿士）——“在良好的正義之下，一切應屬於全體所有。私有制是邪惡所造成的”（聖克萊門）。——并且包胥埃還響應他們說“窮人的怨言是正當的。為什麼要有這種地位的不平等呢？但是這一切都是譴責不平等，並沒有像蒲魯東那樣去解說所有權是用怎樣的機構來剝奪那些對公共財物應該有份而在這些財物的分配中被排除在外的人的。——原編者

① 蒲魯東重複這句話不下一百遍。在《經濟矛盾的體系》的開端，他寫道 *Destruam et ædificabo*，這句話可以毫不牽強地譯作 我破壞，但是為了重新建設 “我不是一個打手。” “我是一個說明者。” “當我所要求的僅僅是正義時，我却被當作是搗亂分子；當我的憤怒只是去反對一些沒有根據的主張時，我被當作抱有偏見和仇恨的人。”——原編者

所有权就是盗窃！……这是人类思想上多么大的转变啊！所有人和盗贼一向是两个相反的用語，正像它們所指的那两种人是极不相容的那样；各种語言文字都規定这两个詞的涵义是正相反的。所以，您有什么权力去攻击普遍一致的意見并证明人类是虛妄的呢？您是誰，竟敢这样来怀疑历代各民族的判断呢？

讀者，我这卑微的个人地位于您何足輕重呢？我像您一样，生活在理智只受事实和证据的支配的时代里；我的名字，像您的名字一样，是真理的追求者①；我的使命是写在法律上的这句话：你发言时不要含有仇恨，也不要害怕；把你所知道的說出来。我們这类人的事业是締造科学的庙堂，这个科学包括人和自然。要知道，真理显现給所有的人；今天它显示給牛頓和帕斯卡，明天它会显示給山谷中的牧羊人，显示給車間中的伙伴。每个人都可以給这大厦加上一块磚石，并且在他的任务完成后，他就消逝了。永恒在我們之前，永恒在我們之后；在两个无限之間，个人的地位有什么重要，值得时代来了解他呢？

所以，讀者，請您不必理会我的資格和我的性格，而請您只注意我的論证。我打算根据普遍一致的同意来糾正普遍的謬誤；我是把人类的意見訴諸人类的信仰的。請您鼓起勇气跟着我走吧；如果您的意志是不受拘束的，您的良心是自由的，您的智慧能把两个命题結合起来并由此推断出第三个命题，那么我的意見就一定会变成您的意見。在开始时我就把我的最后一句话放在您的面前，那是我要預先通知您而不是藐視您；因为我确信，只要您閱讀我所写的东西，您就必然会表示同意。我要讲起的事情非常简单，

① 希腊文是 *σκεπτικός*，調查員，一个專門寻求真理的哲学家②

② 德·烏納穆諾先生也是这样說的 “*scepsis*” 的意义是寻求而不是怀疑，除非按照笛卡儿的那种用法，把它理解为思想方法上的怀疑主义（《垂死的基督教》，第112頁）。——原編者

非常容易捉摸，因此您会觉得奇怪，为什么您以前竟沒有觉察到，并且您会说：“我以前一点也沒有考虑过这些事情。”有些人会让您看到一个天才，他夺取了自然的秘密，把它的高超的信息展现在您的面前；在这里，您只能找到一系列对于正义和公理的實驗，一种衡量您的良心的驗證方法。實驗的过程将在您的眼前进行；并且要由您来衡量結果。

然而，我并不想建立体系：我要求特权的消灭、奴隶制的廢止、权利的平等和法律主宰一切。正义，再沒有別的东西，这就是我的論证的始末；我把治理世界^①的事务留給別人去做。

有一天，我曾問我自己：“为什么社会上有这么多的痛苦和苦难呢？难道人类應該永远是不幸的吗？由于我不滿意改革者的圓滑的解釋——他們把一般災難的責任，有的委諸于政府的軟弱无能，有的委諸于陰謀和叛亂，有的則委諸于无知和普遍的腐化——同时由于我对論壇上和報紙上的一些无止无休的爭論感到厌倦，我就想亲自去探索這個問題。我征求过科学大师們的意見，我讀过上百本哲学、法律学、政治經濟学和历史的书籍：但願上帝喜欢我生活在一个讀了这么多的书竟然毫未得益的时代里！我曾不遺余力地求得一些正确的知識，同时比較了各派學說，答复了責難，不断地用論证构成方程式并加以分解，在最严謹的邏輯的天平上衡量成千条的推論。在这艰辛的工作中，我收集了許多有意义的事实，等我有空，我将立即把它們告訴我的朋友和公众。但我必須說明，首先我以为我們从来就沒有懂得这些如此通俗和如此神圣的名詞的意义：正义、公道^②、自由；关于这些原理的每一項，我們

① 这就是說提出一种組織上的和过渡的体系，一些可以实行的解决办法。——原編者

在較远的地方(第5章第3节)，他将提起公道或社会的相称性。所以在这里，这就是平等的意思。——原編者

的观念一向是极端模糊的；并且最后以为这种愚昧无知的情况就是置我們于死地的貧困和人类所遭受的一切災難的唯一原因。

在这个奇怪的结果面前，我的内心曾經感到恐慌；我曾怀疑我的理智。什么！我說道，目所未睹的、耳所未聞的、悟力所未參透的东西，竟被你发现了！不幸的人啊，不要把你那有毛病的头脑中的幻觉当做科学的真理吧！难道你不知道（偉大的哲学家們曾經这样說过），在实用的道德学上，普遍的謬誤就是矛盾嗎？

因此，我便决定来檢驗我的論证。在进行这项新的工作以前，我力求对下列問題作出解答：在道德原理的适用上，人类居然这样长期地和普遍地发生錯誤，这是可能的嗎？怎样和为什么会弄錯的呢？人类的这个普遍的謬誤怎样才能克服呢？

我的种种观察的结果是否正确，有賴于这些問題的解决，而这些問題是經不起长期的分析的。在这篇論文的第五章中，人們可以看到，在道德学方面，正如在其他各門學問方面一样，最严重的謬誤是科学上的等級；甚至在司法工作中，犯錯誤是一种可以使人变得高貴的特权；至于可以归功于我的哲学上的成就，那是极其渺小的。給事物确定名称是容易的，困难的是在它們出現以前就能加以辨識。当我表明一种思想——一种弥漫于所有聰明人的心中的、如果我今天不把它提出来明天就会有另一个人加以宣告的思想——的最后阶段时，我除了比別人先发表以外是没有什么功劳可言的。对于一个最先看見日出的人，能給他表揚嗎？

是的，所有的人都相信并且反复說，地位的平等是和权利的平等相同的；所有权和盜窃是同义詞；在卓越的才能或卓越的服务的借口下所給与的、或者毋宁說是被霸占的社会上的一切优越地位，都是罪恶和强夺。所有的人，我說，在他們的內心里都可以证明这些真理，問題仅仅在于要使他們觉察到这一点。

在討論具體內容以前，有必要稍稍提到我即將遵循的道路。當帕斯卡研究一個幾何學上的問題時，他先給他自己創造一個解答的方法；要解決一個哲學上的問題，方法也同樣是必要的。唉！從結果的重大性來說，難道哲學所討論的問題，不比幾何學上的問題重要得多嗎？由此看來，為了得到解決，難道它們不更加迫切地要求一種深刻而嚴格的分析方法嗎？

現代的心理學家說，從今以後，一個毫無疑問的事實是：心靈所感受到的每一種知覺，是由支配心靈的某些一般的規律決定的；這個知覺可以說是按照某些早已存在於我們悟性中的模式鑄成的，並且這些模式就成為這個知覺的根本的條件。因此他們說，如果心靈沒有先天的概念，它至少具有先天的形式。所以，例如，一切現象都必然是被我們設想為發生在時間和空間中的——這就迫使我們去推斷這個現象所從而發生的原因；一切存在著的事物都含有實質、形態、數目、關係等等概念；總之，我們不能構成任何一種與理性的一般原理中某一原理不相關聯的概念，離開這些原理，什麼都是不存在的。

那些心理學家又說，悟性上的這些定理，就是基本模式，在學術上叫做范疇，我們所有的判斷和概念必然是由這些模式形成的，而我們的感覺不過是起了說明這些模式的作用罷了。這些范疇最初就存在於心靈上這一事實，現在已經獲得證明；它們只需要加以系統化和確定數目。亞里士多德計算它們有十個；康德把數目增加到十五個，古尚^①把它們縮減為三個、兩個、一個^②；這位教授的的無可爭辯的光榮起因於這樣的事實，即：如果他沒有發現關於

① 維克多·古尚(1792—1867)，法國哲學家，曾任巴黎大學講師，研究德國哲學，著有《哲學零篇》、《十八世紀哲學史》等。——譯者

② 參閱《經濟矛盾的體系》的前言。——原編者

范疇的真实的理論，他至少比任何人都更懂得這個問題的高度重要性，这是整个形而上学中最重要、也許是唯一的問題。

我坦白地說，我不但不相信概念的先天性，而且也不相信我們悟性的形式或規律的先天性；我认为雷德^①和康德的形而上学比亚里士多德的形而上学距离真理更远。但是，因为我不想在这里深入討論理性的問題（这是公众不感兴趣的需要长期研究的工作），所以我就通过假設把時間、空間、本质、原因这样一些最普遍、最必要的概念当作是原先就存在于我們的心灵中的，或者至少是直接由它的构成中产生的。

但是，有一个不大为哲学家所注意的同样真实的心理現象，这就是习惯，它像一种第二天性那样，能把屬於范疇的新的形式固定在人們的心中；这些新的形式是从使我們获得深刻印象的表面現象产生的，并且常常因此而丧失了客观真实性，但它們对于我們的判断力所发生的先定的影响不下于原先就存在的范疇。因此我們在推理的时候所依据的，是我們理智的永恒的和絕對的規律，同时还有由不完全的观察提供給我們的通常是錯誤的次要的法則。这就是錯誤偏見所由产生的最丰富的泉源，并且也就是多种多样的謬誤的永久而往往不能克服的原因。这些偏見在我們身上所造成的先入为主的作用十分强烈，甚至當我們在对一个我們思想上认为是錯誤的、我們理智所反对的、我們良心所譴責的原理进行斗争时，我們竟会不知不觉地去为这个原理作辯护，按照它去推理，在

① 托馬斯·雷德(1710—1796)，哲学家，苏格兰学派的領袖。他的全集和茹弗洛阿^②所写的一篇引言是用法文发表的(六卷，巴黎，索特萊书店，1818—1836年版)。蒲魯东一到巴黎，就和茹弗洛阿相交往。——原編者

② 泰奧多尔·茹弗洛阿(1796—1842)，法国哲学家，著有《哲学杂論》和《美学教程》。——譯者

我們攻击它的时候遵从它。我們的思想好像是束縛在一个圈子里似的,环绕着它自己在旋轉,直到一种能在我們身上产生新概念的新的观察使我們发見一个外在的原理为止,这个原理把我們从控制着我們想像力的錯觉中解救出来。

所以,我們今天知道,由于一种其原因尚不可知的地球磁性吸引力的定律,两个不受任何阻碍牵制的物体具有通过一种加速的推动力而互相結合起来的傾向;这种推动力就叫做万有引力。正是这种万有引力,它使失去支撑的物体跌落到地面上来,使它們具有重量,并把我們維系在我們所居住的地球之上。由于不知道这个原因,古人就无法相信在地球的相对地区存在着人。圣奥古斯丁^① 模仿拉克坦歇斯^② 說:“你們怎么会不知道,如果你們脚底下有人的話,他們的头就会朝下,他們就会落到天空中去?”这位希波的主教,因为在他看来地球是扁平的,便认为确是这样,因而他就推定,如果我們从不同地点用直綫把天頂和天底联接起来,这些直綫将是彼此平行的;并且他认为一切自上而下的运动都是按照这些直綫的方向进行的。因此,他自然就不能不得出如下的結論:星星是像一些轉动着的火把那样,維系在天空的穹頂上的;如果放任不管,它們就会像一陣火雨似的落到地面上来;地面是一張构成宇宙下部的广大无边的桌子,等等。如果当时有人問他土地本身是支撑在什么上面的,他就会回答說,他不知道,但是对于上帝來說,沒有不可能的事。这就是圣奥古斯丁那时关于空間和运动的想法,也就是根据外表現象而得到的偏見使他产生的想法,并且这个

① 圣奥古斯丁(354—430),初期基督教主教和哲学家,著有《大城論》和《忏悔录》。——譯者

② 拉克坦歇斯,基督教学者,約于306年应羅馬皇帝君士坦丁之邀,为其子克里斯普斯讲学。——譯者

偏見对于他來說已成为从事判断的一般而絕對的法則。至于物体为何下落,在他的思想上是罔无所知的;关于这一点,他除了能够說一个物体下落就是因为它下落之外,說不出別的話来。

对于我們來說,下落的概念是比較复杂的:除它所包含的空間和运动的一般概念以外,我們还加上那种引向或导向一个中心的概念,而后者則給我們以較高的原因概念。但是,虽然物理学在这方面已經充分地糾正了我們的判断,我們在习惯上却还保存着不少圣奥古斯丁关于这方面的偏見;当我们說一件东西已經落·下·的时候,我們还不是簡單地和概括地想到发生了引力作用的效果,而专门地和特殊地想到那件东西是自·上·而·下·地趋向地面的,并且认为这种运动已經发生了。我們的智慧徒然受到启发;想像占着优势,我們的語言还始終是改不过来的。从·天·而·降·的說法并不比一·步·登·天·的說法更为真实;可是,只要人們仍旧使用語言,这种說法还会繼續存在下去。

所有这些自·上·而·下·、从·天·而·降·、从·天·上·掉·下·来·等等說法,今后不再是危險的了,因为我們懂得怎样在实践上去糾正它們了;但是只要稍为想一想,就可以看到它們如何妨碍了科学的进步。如果說我們是否知道物体下落的真正原因以及我們关于空間的一般运动的概念是否正确,事实上对于統計学、机械学、水力学、彈道学的关系不大,那么当我们解釋宇宙的体系、潮汐的原因、地球的形狀和它在天空中的位置时,情形就不同了。我們必須离开表面現象的圈子,才能了解这些事情。从古至今,曾經有过巧妙的机械师、极高明的建筑师、能干的炮手;他們关于地球的圓形和万有引力所犯的錯誤并不妨碍他們技艺的发展;建筑物的坚固性和射击的准确性絲毫不因此而受到影响。但是,他們迟早要被迫設法解决一些現象,这些現象是那种假定从地面向上的一切垂直綫都是平

行的學說所無法解釋的：所以，那個時候，在千百年來充斥於日常實踐中的偏見和同肉眼所見的證據似乎相矛盾的前所未聞的思想之間，就必然開始發生鬥爭。

因此，一方面，不論是以孤立的事實或僅以表面現象為基礎的最錯誤的判斷，總包含一些真理，這些真理的範圍不論大小，都有容許作某些推論的余地，如果越出這個範圍，我們就陷於荒謬的境地了。例如，在聖奧古斯丁的看法中包含下列真理：物體是朝着地面落下的，它們是成直綫落下的，太陽或地球在移動着，天空或地球在旋轉着，等等。這些概括的事實始終是真實的；我們的科學對它們絲毫未曾有所增益。但是，在另一方面，既然有必要對一切事物作出解釋，我們就不得不尋找內容愈來愈廣泛的原理；所以我們必須首先放棄那種認為地球是扁平的見解，然後放棄那種認為地球是宇宙的靜止的中心的學說等等。

如果我們現在從物理學的自然界轉移到精神世界，我們就會發現自己仍然受制於只顧外表現象的同樣的謬見，受制於習慣和自發性的同樣的影響。但是，使我們這第二部分的知識體系顯得突出的，一方面是我們的見解給我們帶來的利或害，另一方面是我們在迴護那種使我們受苦的、殺害我們的偏見時所表現出來的固執性。

關於重量的原因和地球的形狀，無論我們信奉怎樣的理論，都無損於地球的實體；並且對我們來說，我們的社會經濟並不因此而有所損益。可是我們道德上的規律却要在我們身上並通過我們發生作用：要知道，如果沒有我們有意識的參預，因而除非是我們了解這些規律，它們是無法貫徹的。所以，如果我們的關於道德規律的科學是錯誤的話，那就顯而易見，當我們想對自己有利的時候，我們却在做着對自己有害的事情；如果這門科學僅是不够完善，那

么在某一个时期内，它还可以满足我们社会进步的需要，但是时间长了，它就会使我们误入歧途，最后把我们推到灾难的深渊中去。

所以，我们有必要运用我们最高超的学识；并且必须说明，这些知识从来没有缺乏过，这一点是我们的光荣。但因此也就在陈旧的偏见和新的观念之间开始了一种顽强的斗争。这是一些混乱和苦恼的日子！人们回想起过去在同样的信仰和同样的制度之下，大家好像都很幸福：怎么可以埋怨这些信仰、怎么可以摒弃这些制度呢？人们不愿承认这个幸福的时期恰恰就是被用来发展社会中所蕴藏着的邪恶的原理的；人们怨天尤人，谴责地球上有权势的人和自然界的力量。人不到他自己的头脑和心中去寻找邪恶的根源，反而责备他的老师、他的对手、他的邻居和他自己；所有的国家武装起来，互相厮杀和互相消灭，直到由于人口大量减少而重新获得平衡，以及从战士的骸骨中重新产生和平为止。人类多么厌恶去触犯祖先遗留下来的习惯，更改城市的始创者所规定的并经历代忠实的奉行者所证实了的法律。

狄特·李维^①曾经高呼说：你们应当反对一切改革（*Nihil motum ex antiquo probabile est*）。对于人来说，当然最好是永远没有需要更改的东西；但是，如果人生下来是无知的，如果他的生存条件是逐步地实行自我教育，那他就必须因此而拒绝知识、放弃他的理智并听凭命运的摆布吗？完全的健康比复元期间的病体更好：难道这是使病人拒绝接受医治的理由吗？施洗的约翰和耶稣高呼过，改革！改革！五十年前我们祖先高呼过，改革！改革！并且我们还将长期高呼：改革！改革！

① 狄特·李维，古罗马历史学家。——译者

身為我們这个时代的苦难的見證人，我曾經想：在作为社会基础的那些原則中，有一个是社会所沒有了解的，社会的愚昧已經毀坏了这个原則，因之它造成了一切恶果。这个原則是所有原則中最古老的；因为革命的特点是推翻时代最近的原則而尊崇历史最悠久的原則；可是这个折磨我們的禍害是存在于一切革命之前的，这个被我們的愚昧所毀損的原則得到尊敬并为一般人所奉行；因为如果它不为一般人所奉行的話，它就对誰也不会发生危害，就不会发生影响。

但是这个原則，其目的固然正确，却遭到了誤解。这个原則和人类的历史一样久远，它究竟是什么原則呢？是否就是宗教呢？

所有的人都相信上帝：这个信条是屬於他們的信仰，同时也是屬於他們的理智的。对于人类來說，上帝像原因、本质、時間和空間这些絕對观念之对于我們的悟性一样，是一个原始存在的事实，一个必然的概念，一个必要的原則。上帝像太阳在物理学的一切論证产生以前就被感官的見證給我們证实的那样，是在思想上尚未有任何推理以前就被信仰給我們证实了的。我們凭观察和經驗发现現象和規律；只有这种較深刻的意識才能給我們揭露事物的存在。人类相信上帝是存在的；但是，他們在相信上帝的时候，究竟相信的是什么呢？一句話，上帝是什么呢？

这个关于神的观念，即我們人类的这种与生俱来的原始的普遍的观念，其性质如何，人类的理智还没有能够加以明确。在我們認識自然和原因的过程中，每前进一步，上帝的观念就得到扩大并提高；我們的科学愈进步，上帝就显得愈加偉大，愈加广闊。神人同形同性論和偶像崇拜必然构成了人类幼年时代內心的信仰，即幼年时代的神学和韵文。如果人們沒有企图使这一謬誤成为行为的准則，如果人們懂得尊重信仰自由，那么这只会是一种无害的謬

誤。但是人在按照他自己的形象造成了上帝之后，还想进一步把他据为己有；由于不以丑化全能之神为满足，他还把他当作自己世襲的产业、自己的財物、自己的物件来看待。被人用一些丑恶的形状来代表的上帝曾經到处成为人們和政府的財產。这就是道德被宗教所腐蝕的根源，也就是以宗教为口实的爭执和神圣的战争的起源。徼天之幸，我們懂得让各人保持他自己的信仰；我們到宗教的范围以外去寻找道德律。为了对上帝的本质和屬性、神学的教条、我們灵魂的命运作出决定，我們明智地等待科学来告訴我們，什么是我們应当放棄的，什么是我們应当相信的。上帝、灵魂、宗教是我們孜孜不倦的默想和我們最不幸的迷誤的对象，是一些可怕的問題。人們始終在設法求得这些問題的解决，但始終沒有完成：在这一切問題上，我們可能还会犯錯誤，但至少我們的錯誤是不至于有什么影响了。有了信仰的自由和宗教与政治的分离，宗教观念对于社会进步的影响就純粹是消极的，沒有一条法律、一种政治和民事制度是以宗教为基础的了。忽視宗教所强使人們承担的责任，能够助长一般的腐化現象，但这不是根本的原因，它不过是一种副作用或后果。就一切來說，特別是在我們所从事研究的問題中，这个观察結果具有决定性的作用，人与人之间地位的不平等、貧困、普遍的苦难、政府的窘迫的原因不能再认为与宗教有关了：必須追溯得更远，挖得更深。

但是在人的身上，还有什么比宗教感情更久远和更深刻的呢？

还有人的本身，这就是說，还有永久处于对立状态中的意志和良心、自由意志和法律。人和自己在进行着战争：那是为什么呢？

神学家們說：“人类在开始的时候犯了罪；我們的屬类是由于上古时代一項邪惡的行为而变成有罪的。为了这个罪过 人类失去了神的恩寵；謬誤和无知就成为它所应得的了。如果閱讀历史，

你們就會在許多國家的永久的苦難中普遍找到這種必然會產生邪惡的證據。人類現在受苦並將永遠受苦；他們的毛病是遺傳的，生來就有的。你們可以使用一些緩和的藥劑，採用一些止痛劑；可是沒有什麼救藥。”

這種議論也不僅僅是神學家所專有的；在唯物主義哲學家方面，在無限至善性的學說的擁護者的著作中，我們可以找到同等辭句所表達的上述的議論。德斯杜特·德·特拉西^①正式提倡說，貧困、犯罪、戰爭是我們社會狀態的不可避免的条件，是必然會產生的邪惡，對此而起反感是愚蠢的。所以，不管你叫它是邪惡的必然性還是原始的罪惡，實質上這是相同的哲理。

“人類的第一個犯了罪。”如果《聖經》的信徒忠實地加以解釋，他們就會說：人最初就犯了罪，這就是說，犯了錯誤；因為犯罪、墮落、犯錯誤都是指同樣的事情。

“亞當的犯罪的後果是由他的種族遺傳下來了；第一種後果就是愚昧無知。”的確，人類像個人一樣，生來就是無知的；但是，在無數的問題上，甚至在屬於道德和政治的問題上，人類的這種無知已經被消除了；誰說它不會完全消逝呢？人類不斷地走向真理，光明總能戰勝黑暗。所以，我們的毛病不是絕對不能治好的，神學家們的解釋比不充分還糟得多；它是可笑的，因為它可以歸結為這種沒有意義的重複語：“人犯錯誤，因為他犯錯誤。”而真實的說法却應當是：“因為人想知道，所以他犯錯誤。”可是，如果人終於能夠知道他所需要知道的一切，那就可以相信，他不會再犯錯誤，同時也不會再受苦了。

如果我們向那些宣傳這條據說已經深入人心的規律的專家提

^① 德斯杜特·德·特拉西(1754—1836)：《思想意識的原理》(1815和1818)；《孟德斯鳩〈論法的精神〉注釋》(1819)。——原編者

出問題，我們立刻就可以看到，他們將對自己毫無所知的一件事情發生爭執；關於一些最主要的問題，有多少作者，差不多就有多少種見解；關於最好的政治形式、權能的原則、公理的本質等問題，可以說找不到兩個能夠投合的見解；大家都在一個无边无际、深不可測的海上冒險航行，听凭他們個人的見解的指導，而各自謙遜地把這種指導當做真正的理性。在看到這些互相矛盾的混亂的見解時，我們說：“我們钻研的對象是規律，是社會原則的規定。而現在政治學家們、即社會科學家們並不互相了解；因此錯誤就在他們身上；並且，由於一切錯誤都是以一個實際的事物為對象的，我們就必須翻閱他們的著作，去尋找他們在不知不覺中放進去的真理。”

那麼，法學家和政論家所討論的是什麼呢？討論的是正義、平等、自由、自然法、民法等等。但是，什麼是正義？它的原則、特征、公式是什麼？對於這個問題，我們的專家們顯然什麼也說不出來了；因為，不然的話，他們的從一個明確的原則出發的科學就可以離開蓋然性的領域，而一切的爭論都會結束了。

什麼是正義？神學家們回答說：一切正義都來自上帝。這是真實的，但我們並不比以前知道得更多。

哲學家們應該具有較高的學識；他們對於正義和非正義已經爭論得不可開交！不幸的是，一經檢驗，他們的學問是空空如也，而且他們有些人就像只是“喔！——喔！”地向太陽祈禱的野蠻人一樣——這是贊嘆、愛慕和熱情的呼聲，但是野蠻人並不知道太陽和“喔！”這種叫喊在意義上是連不起來的！這恰好就是我們在正義問題上所看到的哲學家們的情況。他們說，正義是上天的女兒，一種照耀着每一個降生到世界上來的人的光明，我們天性中的最美好的特性，使我們有別於禽獸並使我們和上帝相像的東西，以及成千種的其他類似的東西。我要問，這種虔誠的懇求式的祈禱等

于什么呢？等于野蛮人的祈禱：喔！

所有人类智慧关于正义所作的最合理的解釋包含在这句有名的格言中：应当对别人做你願意别人对你做的事情；不要对别人做你不願别人对你做的事情。但是这条实用上的道德律是非科学的；我有什么权利要求别人对我做什么或不做什么呢？如果不同时把我的权利向我解釋清楚，仅仅同我說我的义务和我的权利相等的話是毫无用处的。

讓我們想法說得比較确切和比較具体些吧。

正义是位居中央的支配着一切社会的明星，是政治世界繞着它旋轉的中樞，是一切事务的原則和标准。人与人之间的一切行动，无一不是以公理的名义发生的，无一不是依赖于正义的。正义决不是法律的产物；相反地，在人們容易发生接触的一切情况中，法律永远不过是正义的表示和应用。所以，如果我們对正义和公理所形成的概念不明确，如果这个概念是不完全的甚或是錯誤的，那么显而易见，我們在立法上的一切措施就会是有害的，我們的制度就会是有缺点的，我們的政治就会是謬誤的：因而就会产生騷动和社会的混乱。

如果人們对于正义的概念和对于怎样应用它的見解不是一成不变的，如果在各种不同的时期，这些見解已經有过一些修正，总之，如果在概念上已經有了进步，那么上述这个在我們理解上，并且作为一种必然的結果，在我們行为上曲解正义的假設，就会是一个证明了的事实。而这正是历史通过最鮮明的事例給我們证实了的。

一千八百年以前，在羅馬皇帝的統治下，这个世界在奴隶制、迷信和荒淫中耗竭了。这一被长期的狂欢弄得如醉如狂的、好像发昏似的民族甚至忘記了权利和义务的基本概念：战争和淫乐輪

流地毁灭了这个民族的大部分；同时高利贷和工具（即奴隶）的劳动使他们丧失了谋生的手段，妨碍了他们的繁衍。从这个庞大的腐化过程中，重新兴起来的是那种丑恶的野蛮主义，它像破坏一切的癩瘋病似的在人口减少的各省中蔓延开来。有见识的人早就预见到帝国的灭亡，但想不出挽救的办法。的确，他们能想出什么来呢？如果要挽救这个衰老的社会，就必须改变那些为公众所重视和尊敬的对象，废止那些被极为古老的正义概念所确定的权利；当时有人这样说：“罗马是由于它的政治和它的保护神而取得胜利的；因此要对信仰和公众思想作任何改革，乃是荒唐的想法和褻瀆。罗马对于战败的民族是宽大的，它虽给他们拴上了锁链，却饶赦了他们的生命；奴隶是它财富的最丰饶的来源；如果解放那些民族，那就是否定它的权利和破坏它的财政。总之，浸沉在欢乐中的、剥夺全世界来供养自己的罗马不外是利用胜利和政权来维持的；它的奢侈和它的欢乐都是它征服别人的代价：它既不能放弃又不能好好地安排自己。”因此所有的理由都是在罗马这方面的。它的主张是被全世界的习惯和国际法证明为正当的。宗教上的偶像崇拜、国内的奴隶制度、私生活中的享乐主义构成了它的制度的基础；如果去触动它们，那就是去动摇社会的基石，按照现代的说法来讲，那就是去揭开革命的深渊。所以谁也没有想到这个念头：然而当时人类却在流血和奢侈中奄奄待毙。

突然，一个人出现了，自称是上帝的发言人。直到如今，人们还没有弄清楚他是谁，他是从哪里来的，他的那些观念是谁提示给他的。他曾到处宣告说：现有的社会就要结束了，世界就要经历一次新生了，传教士是阴险的人，律师是无知无识的人，哲学家是伪君子 and 说谎者；奴隶主和奴隶是平等的，高利贷和一切类似的东西是盗窃，财产所有人和游手好闲的人有一天将被烧毁，同时穷人和

心地純潔的人將找到安息之所。他還說了很多同樣不同凡響的話。

這個人——上帝的發言人——被人告發并被逮捕，傳教士和律師認為他是公敵，他們甚至能唆使人民起來要求處以死刑。但是這種使他們的罪行達到極點的依法執行的暗殺，並沒有扼殺上帝發言人所傳播的學說。在他死后，他的初期的信徒分散到各處去，宣揚他們稱之為福音的道理，他們也培養了成百萬的傳教士，並且，當他們的任務似乎就要完成的時候，他們死在羅馬司法機關的刀劍之下。這個頑強的宣傳工作，一場劊子手和殉道者之間的戰爭，持續將近三百年，終於全世界的信仰發生了變化。偶像崇拜被摧毀了，奴隸制被廢除了，嚴肅的風氣代替了過去的放蕩，對於財富的輕視有時甚至達到自甘赤貧的地步。社會由於否定了它自己的原則、推翻了它的宗教并侵犯了它的最神聖的權利而獲救。在這次革命中，正義的觀念傳播到至那時為止人們從來沒有想到過的範圍，並且永遠不再退回到它的原來的限度。過去，正義只是為了奴隸主而存在的^①，從此它開始為了奴隸而存在了。

可是新的宗教那時還遠沒有收到它全部的效果。固然在公共道德方面得到了某種改善，壓迫方面有了某種程度的減輕；但是，除此以外，撒在偶像崇拜者的心中的人類之子所播的種子只產生了一種几乎是詩意的神話和無數的分歧。人們不去關心上帝發言人所發揮的關於道德和政治的原則的實際結果，却從事考察他的出生、他的來歷、他的為人和他的行動；人們討論他的譬喻，對於

① 宗教、法律、婚姻是自由民的特權，但在最初，僅僅是貴族的特權。Di majorem gentium 是指貴族家庭的神；jus gentium 是指國際公法，即家族或貴族的法律。奴隸和平民不能組織家庭；他們的子女被當作新添的小牲口。他們生下來是牲口，他們就必須像牲口那樣活着。

无法解决的问题和他们所不懂的经文就产生了各种极为荒诞的意见。由于这些意见的冲突,就产生了神学,一門可以称之为无限荒謬的學問。

十二使徒时代以后,流传下来的基督教的真理并不多;那本由希腊人和罗马人注释的、象征化了的并載有異教徒的寓言的《福音》,已經十足成为矛盾的大杂脍了;直到今天为止,永不謬誤的教會的統治只造成了一段漫长的黑暗时期。人們說,地獄之門不会总是有效的,上帝的发言人将要回来,总有一天人們将得真理和正义;但是到了那时,希腊和罗马的天主敎主义就将完結;同样,在科学的光輝照耀下,反复无常的見解就会消失。

使徒們的后继人一心要加以摧毁的那些怪物恐慌了一个时期之后,由于愚蠢的宗教狂并且有时也由于傳教士和神学家的有意纵容,它們又慢慢地重新出現了。尽管国王、貴族和教會共謀破坏,法国自治市鎮的解放史經常地說明了在人民中間确立起来的正义和自由。在1789年,被等級所分裂的、穷困的和受压迫的法兰西民族在君主专制、封建主和議会的虐政以及傳教士的不容異說的三重罗网之下从事掙扎。那时存在着国王的权利和傳教士的权利,貴族的权利和平民的权利;存在着出身、省、自治市鎮、行会的和职业团体的特权;而在这一切的背后是暴力、不道德和苦难。在一个时期內,人們曾談論到改革;但那些表面上希望最切的人要求改革,只是想从中得利,而應該从改革中得到一切好处的人民却对它期望不大,并且不发一言。这些可怜的人民或者是由于猜疑,或者是由于不信任,或者是由于絕望,长期不敢要求得到他們自己的权利:似乎是奴役的习惯已經把中世紀时代那样引以自豪的老自治市鎮的勇气夺走了。

終於出現了一本著作,它把整个問題归納为下列两个命题:什

么是第三等級？——什么也不是。它应该是什么？——一切。有人以注解的方式接着說：国王是什么？——人民的公僕。

这好像是一个突如其来的启示：一幅寬闊无边的帷幕被撕破了，蒙在所有的人的眼睛上的一条厚的布带落下来了。人民开始推論起来：

如果国王是我们的公僕，他就应当向我們报告；

如果他应当向我們报告，他就可以受到监督；

如果他可以受到监督，他就負有責任；

如果他負有責任，他就可以受到处罚；

如果他可以被处罚，他就应当按照他的过错而受处罚；

如果他应当按照他的过错而受处罚，他就可以被处死刑。

在西哀耶斯^①的那本小册子发表的五年之后，第三等級就是一切了；国王、貴族、教会都已不存在了。1793年，人民不滿足于宪法上虚拟的国家元首的不可侵犯性，把路易十六送上了断头台；1830年，他們把查理十世从显尔堡赶出国去。如果在这两个事件上，人民在犯罪行为的衡量方面发生錯誤，那是一种事实上的錯誤；但是从公理上讲，使他們这样做的邏輯是无可責备的。人民在处罚他們的元首时，他們所做的，恰好就是七月王朝政府在斯特拉斯堡事变之后由于不願将路易·波拿巴^②处死因而深受批評的事：人民打击到了真正的罪人。这是应用了普通法，亦即屬於正义的庄严的判决^③。

① 艾曼紐尔·約瑟夫·西哀耶斯（1748—1836），法国政治家，著名的《什么是第三等級？》一书的作者。——譯者

② 路易-拿破侖·波拿巴（拿破侖三世）于1836年在斯特拉斯堡发动政变，企图推翻当时七月王朝的统治者，政变失敗后仅被处以驅逐出境的处分。——譯者

③ 如果行政元首有責任的話，議會議員也应負責。奇怪的是，誰也沒有这样想过，这将是一个「有意义的論題。但是我声明，我决不願意去写这篇論文；人民現在仍然很会推理，大可不必由我来向他們提供論証。

产生 1789 年运动的思想是一种喜欢标新立異的思想，这就足以說明。用来代替旧社会秩序的那些新事物本身絲毫不是有組織的和經過思考的；这个从恼怒和怨恨中产生出来的秩序，不可能具有以观察和研究为根据的一种科学的效果；总之，它的基础不是由于对自然和社会的規律有何深刻的了解而产生出来的。所以，人民发现，在所謂新的制度中，那个共和国正在按照他們过去所反对的原則办事，并且受到他們过去打算消除的一切偏見的影响。人們以一种輕率的热忱自庆光荣的法兰西革命、1789 年的更生、已經实施的重大改革以及制度的更改：真是異想天开！異想大开！

当我们对于自然界的、精神上的或社会上的任何問題的看法，由于經過新的观察而彻底改变时，我把这种思想上的运动叫做革命。如果那些看法仅仅有了发展或修改，那只是进步。所以，天动說是天文学上的一个进步，而哥白尼的地动說則完成了一次革命。同样，在 1789 年有了斗争和进步！但并未发生革命。我們研究一下当时試图实行的改革，就可证明这一点。

在长时期充当君主自私心的牺牲品以后，当人民宣告他們是国家的唯一的主人的时候，他們以为从此就永远得到解放。但是，君主政体是什么呢？主权屬於一人。民主政体是什么呢？主权屬於人民，或者說得更恰当些，屬於全国人民中的大多数。但是在两者的任何一方面，这总是用人的主权来代替法律的主权，用意志的主权来代替理智的主权；总之，是用人的偏見来代替正义。当然，当一个民族从君主政治过渡到民主政治时，那是有了进步，因为在把国家的元首由一个变为許多时，可以使理智有較多的机会来代替意志；但实际上在政治方面并没有发生革命，因为原則仍然是相同的。今天我們可以证明，在最完善的民主制度下，人們可能仍然

是不自由的^①。还不仅如此，变成国王的人民自己不能行使主权：他們不得不把这个主权委托給一些代理人：这就是那些要想得到人民的寵爱的人当心地、殷勤地反复說給他們听的話。这些代表可能是五个、十个、一百个、一千个，人数的多寡又有什么关系呢？代表采取什么名义又有多大出入呢？这永远是人的政治，意志和任性的統治。請問这种所謂革命究竟革掉了些什么呢？

而且，人們知道，这个主权是怎样被行使的；起初是由国民公会^②、后来是由督政府行使的，往后就被执政所独攬。至于那位强有力的、这样被人民所崇拜和惋惜的皇帝^③，他从来就絕對不願从屬於人民；但是他好像故意要藐視人民的主权似的，他竟敢要求人民投票选举他，也就是要求人民让位給他，也就是要求人民出让这个不能轉让的主权；他竟如願以償。

但什么是主权呢？有人說，这就是立法权。^④这是另一个改头

① 参閱德·陶克維尔：《論美国的民主》^①和米歇尔·歇瓦利埃《北美通訊》^②。在普卢塔克所著的《貝里克利斯傳》中可以看到，雅典的老实人在研究學問时不得不躲藏起来，以免被认力是希望建立君主专制的。

① 陶克維尔(1805—1859)所著《論美国的民主》的第1册是在1835年发表的，第2册則在1840年。——原編者

② 米歇尔·歇瓦利埃(1806—1879)，綜合工程技术学院毕业生，采矿工程师，圣西門主义者，《地球报》的主編，1832年7月被判处监禁一年，后来任政府派往美国的专使，他就在那里著述了他的《北美通訊》，这是在1836年发表的。他在1850年俄选力于院院上。——原編者

③ 指1792—1795年法国大革命时代的国民公会。——譯者

④ 执政和皇帝都指拿破侖一世。——譯者

⑤ 按照杜利埃^③的說法，“主权是人类的万能的权力”。唯物主义者的定义是說到主权，那是一种权利，而不是一种力量或一种能力。那么，人类的万能的权力是什么呢？

③ 杜利埃是一个法学家，1752年出生于道尔地方，1831年死于雷納城，他是下列这部在法学界聞名的著作的作者《按照法典上的次序的法国民法——一部試圖把理論和实际結合起来的写作》。第1到第8册的初版是在1811年至1819年之間出版的；随

換面的专制主义的謬論。人民早已看見國王們以下列方式发布他們的敕令：因为这是我們乐意做的；人民也想尝一尝立法的乐趣。五十年以来，他們已产生了无数的法律，当然总是通过代表們制定的。这种游戏还决不会就此結束。

此外，主权的定义本身是从法律的定义而来的。人們說，法律是国家元首的意志的表示；所以，在君主制度下，法律就是国王意志的表示；在一个共和国中，法律是人民意志的表示。除了意志在数字上的差別之外，那两种体系是完全相同的：在两方面，謬誤是相等的，这就是說，当法律應該是一个事实的表現时，它却成为一种意志的表示。可是，人們确是追随了一些称职的向導人：人們曾把日內瓦的那位公民^①当作預言家，把那本《社会契約論》当作《可兰經》。

每走一步，成見和偏見就在新的立法者的笔下表現出来。人民曾經忍受过各种各样的排斥和特权；他們的代表就发表了下列声明：所有的人生来和在法律面前都是平等的；这是一个含糊而冗长的声明。人生来是平等的：是否就是說，他們具有同样的身材、同样的相貌、同样的稟賦、同样的德性呢？不是，因此所指的是公民权和政治上的平等。那么，只要說所有的人在法律面前都是平等的就够了。

但什么叫做法律面前的平等呢？1790年的宪法、1793年的宪法、欽定的宪章^②、由人民同意接受的宪章^③都沒有加以明确規定。它們却都以財富和等級上的不平等为前提，由于存在着这种

后于1830至1834年間又出版了十五册，汇编工作是由杜韦尔执笔續完成的。有人这样說过，在这部著作中 哲学第一次被介绍到法学研究中去。——序編者

① 指卢梭。——譯者

② 指路易十八在1814年頒布的宪章。——譯者

③ 指七月王朝路易-菲利浦于1830年頒布的宪章。——譯者

不平等，所以权利上的平等連影子也找不到了。在这方面，可以說我們所有的宪法都忠实地表达了人民的意志；我就要对此提出证明。

过去，人民是受到排斥，不能担任文官和軍官的；当下列这条响亮的条文被插入《人权宣言》的时候，人們认为这是一件了不起的事情：“一切公民都可以平等地担任公职；各国自由的人民在他們选择官吏时，除了德性和才干之外是不承认有别的优先任用的理由的。”

当然，人民本来应当贊美这样的妙举；实际上他們却只是贊美了一件蠢事。什么！身为国家主人、立法者和改革者的人民，在公职中所注意到的只是报酬，說得更确切一些，只是一些收益！他們所以对公民的被任用权有所規定，那是因為他們把这些公职当做一种財源！因为如果其中毫无所得的話，这个預防措施有什么用处呢？人們很少会想到作出規定，不是天文学家或地理学家就不得充当領航員，也不会想到禁止一个有口吃毛病的人去上演悲剧和歌剧。在这里，人民依然是在效法那些国王：像他們那样，人民想把有利可图的职位給予自己的朋友和阿諛者；不幸的是，这个最后的特点补足了那个相似之处，人民并不掌握俸祿单：它是在人民的代理人和代表人手里。在另一方面，他們当心地不去違背他們寬厚的国家元首的意志。

在 1814 和 1830 年的宪章中保存下来的《人权宣言》的这条具有启发性的条文，是以几种公民权的不平等为前提的；这就是說，几种法律面前的不平等；等級的不平等，因为人們只是为了公职能帶來名利才加以追求的；財富上的不平等，因为如果要求得到財富上的平等，那么公职就應該被看作是一种义务而不是报酬；选拔上的不平等，因为法律沒有明确規定什么叫做才干和德性。在帝国

时代^①，德性和才干只不过是军事上的勇敢和对皇帝的忠诚：当拿破仑建立他的贵族并设法使他們和旧的贵族结合起来时，就表明了这一点。如今，凡是繳納稅款达到二百法郎的人就是有德性的人；凡是能公然盜竊的人就是能干的人；从此，这就成为一些平凡的真理了。

最后，人民承认了所有权……上帝会寬恕他們的，因為他們不知道自己做了什么事。他們为了这个不幸的糊塗行为已經吃了五十年的苦。但是，据說人民的言語就是上帝的言語，人民的良知是不会錯的，那么他們怎么会犯錯誤的呢？他們在寻求自由和平等的时候，怎么会重新堕落到特权和奴役中去的呢？始終是由于模仿旧制度的結果。

从前，貴族和教会只是在自願資助和无償贈与的名义下分担国家的費用的；它們的財產，即使是由于負債的緣故，也不得扣押；而平民在捐稅和劳役的重压下，却不断地遭到折磨：折磨他們的有时是国王的收稅人員，有时是封建主和教会的收稅人員。受永管产业权支配的人既不能遺贈也不能繼承財產：他們被当作牲畜一样看待，他們的劳役和子女根据附加权是屬於主人所有的。人民要使所有的人都能同样获得所有人的地位；他們认为人人都应享受并随意支配他的財產、他的收入、他的劳动和勤勉的成果。所有权并不是人民发明出来的；但是，由于人民对于財產所享有的权利与貴族和傳教士享有的不同，人民就規定了这种权利的一致性。所有权的原有的那些討厭的形式——劳役、永管产业权、行会行东的特权、公职的专屬性——就消失了；享受財產的方式发生了变化，但原則仍旧不变。在权利的支配上有了进步，但沒有发生

① 指第一帝国，史称拿破仑称帝后的統治时期为第一帝国。——譯者

革命。

因此，這就是 1789 和 1830 年兩次運動先後確立的現代社會的三個基本原則：1. 人的意志的主權，如果把辭句加以縮減的話，那就是專制制度；2. 財富和等級的不平等；3. 凌駕於永遠被人看作是元首、貴族和所有人的保護神的正義之上的所有權；而正義則是一切社會的一般的、原始的、絕對的定律。

我們必須弄清楚，專制、公民權的不平等和所有權這些概念是否與正義的原先的概念相調和，它們是不是從這個正義的概念演繹出來的、按照人與人之間的情況、地位和關係而有不同表現的一個必要的結論；或者更恰當地說，它們會不會是不同事物的混亂狀態、一種不幸的聯想所產生的不純正的結果。既然正義主要是在政治中、在人們的身分中和在對物的占有中得到確定的，所以我們就必須按照普遍的意見和人類思想上的進步來判斷，在什麼條件下，政治是合乎正義的，公民的身分是合乎正義的，物的占有是合乎正義的；然後，在去掉一切不具備這些條件的因素之後，其結果就會立刻告訴我們，什麼樣的政治是合法的，什麼樣的公民地位是合法的，什麼樣的關於物的占有行為是合法的；最後，歸根到柢，也就會說明什麼是正義。

人對人的權力是不是合乎正義的？

大家都回答說：“不是的；人的權力不過是法律的權力，後者應該就是正義和真理。”在政治上，個人的意志是无足輕重的。政治首先在於發現真理和正義，以便制定法律^①；第二在於監督這個法律的執行。目前，我暫時不去研究我們的立憲政治的形式是否具備這些條件：例如，大臣們的意志是否會影響法律的宣告和解釋；

^① 在《關於星期日的講話》中，已經可以看到，蒲魯東如何堅決地相信有一門絕對的、嚴格的社會科學，不應該創造而應該發現。——原編者

我們的議會議員在他們的辯論中是否打算靠論證而不是靠他們的多数来取得胜利；对我來說，只要我的关于良好政治的定义被认为是正确的，那也就够了。这种想法是正确的。但我們知道，对于东方的民族來說，沒有再比他們的君主专制更合乎正义的了；在古人的心目中、在那时哲学家自己的見解中，奴隶制是合乎正义的，在中古时代，貴族、修道院院长和主教认为拥有农奴是合乎正义的；路易十四在說“朕即国家”这句话的时候，他以为这是真理；拿破侖认为不服从他的意志就是政治上的犯罪行为。所以，在历史上和政治上所应用的关于正义的概念不同于今天的概念；它曾不断地向前发展并且愈来愈精确，终于达到我們現在所見到的程度。但它是否已达到它的最后阶段了呢？我认为还没有；不过，由于它必須加以克服的最后的障碍是从我們保存下来的所有制产生的，所以，如果要結束政治上的改革和完成革命，我們应当加以攻击的、就是这个制度。

政治上的和公民权的不平等是否合乎正义呢？

有些人說是合乎正义的；另外一些人說是不合乎正义的。对于前面的那些人，我将提醒他們，当人民廢除了出身和等級的一切特权时，他們认为这是好的，也許这是因为他們由此而得到了利益。那么为什么他們不願意使財富上的特权也像等級和种族的特权那样趋于消灭呢？他們会說，因为政治上的不平等是所有权的结果，而沒有了所有权，就不可能有社会。因此，我們剛才所提出的問題就成为所有权的問題。对于后面的那些人，我只想提出这个意見：如果你們要享受政治上的平等，你們就应当廢除所有权；不然的話，你們埋怨些什么呢？

所有权是否合乎正义呢？

大家都毫不犹豫地答复說：是的，所有权是合乎正义的。我說

大家，是因为直到現在为止，凡是彻底了解这句话的意思的人都没有作否定的答复。^①要聪明地回答这样的问题不是一件容易的事；唯有时间和經驗才能提供解答。现在，这个解答已经得到了；就是要我们去加以体会。我试图作一些说明。

我們將按下列次序进行论证。

I 我們绝对不爭論，我們对誰都不加駁斥 我們什么也不否认；我們承认一切为所有权辯护的理由是对的，我們仅仅去探討所有权的原則，以便驗證这个原則是否被所有权忠实地表达出来。的确，既然只有把所有权当作是合乎正义的，才能为它辯护，^②那么正义的观念或者至少是正义的意图就应该是一切为所有权作辯护的论证的必要基础；另一方面，既然只有对那些可以捉摸的东西才能行使所有权，那么，可以说是在暗中自行具体化的正义就必然会在一个純粹代数的公式下表现出来。通过这个方法，我們立即可以看到，人們为了給所有权辯护而想像出来的一切理論，不管它們是怎樣的理論，总是必然会推論到平等上去的，也就是說，必然会推論到对所有权的否定上去的。^③

这第一部分包括两章：一章論占用，即我們权利的基础；另一章論劳动和才干，它們被当作所有权和社会地位不平等的根源。

这两章的第一章将证明，占用权妨碍所有权，第二章将证明，

① 蒲魯东并未想說，在他之前，誰也沒有揭发过私有制的非正义性，他只是說，誰也沒有对比提出系統的說明。虽然抱有这样溫和的态度，他仍然自以力有独創之見。这种說法是有討論余地的。即使不是圣西門本人，圣西門主义者也可能对蒲魯东的思想发生过影响。——原編者

② 在他思想进展的最后阶段，蒲魯东终于主張所有权是有用的。——原編者

③ 这里必須回忆一下前言中所說的話“布朗基先生承认在所有权的行使上存在着很多流弊，而且是一些可恨的流弊，在我这方面，我却專門把所有权称作这些流弊的总和。”如果所有权是相等的，如果所有的人都是所有人，那么所有权的暴虐性就将消失；平等可以摧毁这篇論文所攻击的那种意义的“所有权”。——原編者

劳动权摧毁所有权。

II 既然所有权必然是在平等的绝对的理由之下才能设想的，我们就必须说明，虽然存在着这种逻辑上的必然性，为什么平等却是不存在的。这个新的研究工作也包括两章：在第一章中，当我们研究所有权本身的事实时，我们要探讨这个事实是否真实，它是否存在，它是不是可能的；因为，如果两种相反的社会形式——平等和不平等——两者都是可能的话，那就会含有矛盾。在这个探讨中，我们发现了一件怪事，就是在实际上，所有权可能表现为一种偶然的事实，但是，作为制度和原则，它却是绝对不可能的。因此，学说上的这个自明之理——有事实就有可能性，这个推论是正确的——(ab actu ad posse valet consecutio)，在所有权上就不适用了。

最后，在末尾的一章中，我们借助于心理学并对人的本质进行彻底的了解，从而将展示正义的原则、它的公式和它的特征。我们将确切地说明社会的根本的规律；我们将解说所有权的根源、它产生的原因以及它长久存在和行将消灭的原因；我们将确定地证明它和盗窃的同一性；并且我们将指出这三种偏见——人的主权、地位的不平等、所有权——不过是三位一体的东西，它们彼此可以被等同看待，并且它们是可以互相转化的；然后，我们就不难通过矛盾的原理从中推论出政治和权利的基础。我们的研究工作就将到此为止，同时我们要保留那种在新的论文中继续加以讨论的权利。

我们所讨论的主题的重要性吸引了所有的思想家。

“所有权，”艾奈肯^①先生说，“是创造并保持文明社会的原

① 安都昂·路易·玛丽 艾奈肯 (1786—1840)，律师和政治家，曾经发表过一篇《抵押制度的分析》(1822)和一部《论判例和立法》(1838—1841)，两册，8开本。——他的儿子维克多·安都昂·艾奈肯(1816—1854)是《立法研究的引言》的作者。他后来成为傅立叶主义者并变为力降神论的信徒。——原编者

則……對於一些根本的理論，那些自稱新穎的解說是不會過早地出現的，而所有權就是這類理論之一；因為我們永遠不應當忘記的並且政論家和政治家必須深信不疑的是，決定人類制度的整個威權是從屬於下面這個問題的：就是要弄清楚所有權究竟是社會秩序的原理還是它的結果，以及是否應當把它看做是原因或者結果。”

這些話是對所有抱着希望和信心的人的一種挑釁；雖然平等的運動是個光榮的運動，可是誰也沒有接受過所有權辯護人所作的挑戰，誰也沒有覺得自己具有足夠的勇氣去應戰。那種自以為了不起的法學上的虛假知識以及由所有權所造成的那些政治經濟學上的荒謬的金科玉律在具有最勇敢的思想的人中造成了混亂；平等只是妄想！這是關心人民利益和自由的有力人物之間所承認的一個口號。有這麼許多極端虛妄的學說和極端無謂的類推影響了一些雖然是優秀的、但不知不覺被大眾的偏見所控制的思想家。其實平等是天天在發生着的，是像水一樣流動着的（*fil æqualitas*）；自由的戰士們，難道我們要在勝利的前夕離開我們的旗幟嗎？

作為平等的保衛者，我既不懷恨又不惱怒，而是要以那種適合於一個哲學家的獨立精神和那種適合於一個自由人的鎮定和堅決的態度來發言。但願在這次莊嚴的鬥爭中，我能把那深入到我內心的光明帶到大家的心中去，並通過我的論證的成功能夠說明，如果平等不能憑武力獲勝，那就是因為它應該用言論來取得勝利！

第二章 被当作天然权利的所有权。 作为所有权的有效基础 的占用和民法

定 义

羅馬法明定所有权是在法律所許可的程度內对于物的使用权和濫用权(jus utendi et abutendi re suâ, quatenus juris ratio patitur)。人們曾經試圖給濫用一詞辯解說，它所指的不是狂妄和不道德的濫用，而仅是絕對的支配权。这是为了要使所有权神圣化而想像出来的无謂的區別，这种區別对于它并未加以預防和压制的狂热的享受欲是不发生效力的。土地所有人可以决定让树上的果实烂掉，可以在他的田里撒上盐，可以把他的母牛放牧到沙地上去，可以把葡萄园变成荒地，还可以把他的菜园变成游猎的园林；这些事情是否构成濫用呢？在所有权問題上，使用和濫用必然是会互相混同的。

按照1793年宪法头一段中发表的《人权宣言》的說法，所有权是“享受和随意支配自己的財物、自己的收益、自己的劳动和勤勉的果实的权利。”

《拿破侖法典》第544条說：“所有权是以最絕對的方式享受和支配物件的权利，但不得对物件采用法律和規章所禁止的使用方法。”

这两个定义可以追溯到羅馬法的定义：它們全都承认所有人对于物件有一种絕對的权利；至于《法典》所增加的限制——但不

得对物件采用法律和規章所禁止的使用方法——它的目的不是限制所有权、而是防止一个所有人的支配权去妨碍另一个所有人的支配权。这是确认那个原則，而不是加以限制。^①

所有权可以区别为：1. 單純的所有权，就是对一件东西的領主式的支配权，或者像人們所說的沒有任何負擔的所有权；2. 占有。“占有”杜兰东^②說，“是一种事实上的而不是法律上的現象。”杜利埃^③則說：“所有权是一种权利，一种法定的权力；占有是一个事实。”房屋承租人、土地租用人、无偿借用人、用益权人都是占有人；出租和出借的主人以及只有在用益权人死亡时才能享受的继承人都是所有人。如果我敢于采用这种比喻的話，那么情人就是占有人，丈夫就是所有人。

所有权的这个双重定义——一方面是支配，一方面是占有——具有十分重大的意义；如果要理解我們将来論述的内容，就有必要对这个定义作深入的了解。

从占有与所有权的区别中产生了两种权利：及物权 (jus in re)，根据这个权利，我可以要求归还我既得的财产，无论我发見它是在誰的手中；还有对物請求权 (jus ad rem)，根据这个权利，我可以要求成为所有人。所以配偶之間对于人身的权利是及物权，而在未婚夫妇之間的权利还只能是对物請求权。在第一种場合，占有与所有权是結合在一起的；而第二种場合只含有沒有任何負

① 蒲魯东认为法律定义中所規定的限制是指比邻的所有人之間的关系而說的这个見解是有根据的，但是当他肯定这个定义沒有限制所有人的絕對权时，他是錯誤的。法律和規章所禁止的使用方法愈来愈多，在限制那种以最絕對的方式享受和使用物件的权利的問題上，判例的作用也已經和法律一样重要了。——原編者

② 亚历山大·杜兰东(1782—1866)，法学家，在1819年发表过《契約和債概論》共四册，8开本。并从1825至1837年发表了《以民法为根据的法国法律教程》，共二十一册，8开本。——原編者

③ 見第58頁脚注②。——原編者

担的所有权。我以劳动者的资格，有权去占有自然界和我自己勤劳的产物，然而由于我的无产阶级的地位，我什么也享受不到，所以我要根据对物请求权要求恢复我的及物权。

及物权和对物请求权的这个区别，就是请求占有之诉和确认所有之诉的著名的划分的基础；这两种起诉权是法学上两个实有的范畴，在它们广大的适用范围内，它们涉及到整个的法律学。确认所有之诉是指与所有权有关的一切事项说的；请求占有之诉则指与占有有关的一切事项说的。在写作这篇反对所有权的论文的时候，我是对整个社会提起确认所有之诉的；我证明今天一无所有的人是和占有财产的人具有同样名义的所有人；但我并不由此推论说财产应归所有的人共享，而是要求彻底废除所有权，作为一项普遍安全的措施。如果我的起诉失败，那么我们无产阶级和我自己就只有自刎了：我们没有别的事情可以向各国的司法机关提出要求的了；因为像《诉讼法典》第26条以它的那种有力的笔调所规定的那样，原告在确认所有之诉中的请求被驳回后，不得再提起请求占有之诉。相反地，如果我的起诉得到胜利，我们就必须重新开始一个要求占有的诉讼行为，以便恢复我们已被所有权所剥夺的对于财富的享受权。我希望我们不致被迫趋于极端；但是这两种起诉是不能同时进行的，因为同样根据那本《诉讼法典》来说，请求占有之诉和确认所有之诉永远不得同时提起。

在进入问题的实质部分以前，在这里先提出几点初步的观察结果不是没有用处的。

第一节 作为天然权利的所有权

《人权宣言》把所有权列为人们的天然的和不因时效而消灭的

权利之一，这类权利共有四种：自由权、平等权、所有权、安全权。1793年的立法者在列举这些项目时所采取的是什么方法呢？什么方法都没有。他们正像讨论主权和法律条文那样，以一种概括的看法并按照他们的见解提出了一些原则。一切都是他们胡乱地或匆忙地制订的。

假定我们可以相信杜利埃所说的话：“绝对的权利可以归结为三种：安全权、自由权、所有权。”平等权被这位雷纳城的教授取消了；为什么呢？是不是因为自由权包含平等权，还是因为有所有权就不能有平等权呢？这位《民法释义》的作者对此只字不提；他甚至没有想到这里存在着须加讨论的问题。

但是，如果我们把这三种或四种权利互相比较一下，我们就可以看出，所有权和其他几种权利是毫不相像的；对于大部分的公民来说，它只是一种潜在的东西，好像是一种处于睡眠状态的、未经行使的权能；对于享有所有权的人来说，所有权是一种可以进行某种交易和改变的权利，这是与天然权利的观念相矛盾的；实际上，政府、法院和法律并不尊重它；最后，大家自发地和异口同声地认为它是虚妄的。

自由是不可侵犯的，我既不能出卖又不能出让我的自由；一切旨在出让或停止行使自由权的契约或条款是无效的；当奴隶一旦踏上自由的国土，他就立刻成为自由人。当社会逮捕一个坏人并剥夺他的自由时，这是正当防卫的问题；凡是以犯罪的行为破坏社会契约的人都是公敌；在侵犯别人的自由时，他迫使被害人剥夺他的自由。自由是人的地位的首要条件；如果没有自由，我们怎么能够完成人的行为呢？

同样，在法律面前的平等既不能受限制，也不能有例外。所有的法国人都有平等地担任职位的资格；因此，面对着这种平等，在

許多場合下是由抽签和資历来解决优先任用的問題的。最穷的公民可以向司法机关控告最有地位的人物，并从那里得到公正的裁判。如果百万富翁亚哈在拿伯^①的葡萄园里盖上一座別墅，法院有权根据情况命令那位富翁把別墅拆掉，虽然他已經花費了一笔巨款；命令他恢复葡萄园的原状并賠償損失。法律要使合法地得到的財產不分价值，不管是誰，都得到尊重。

固然宪章要求人們具有財產上和資格上的某些条件^②，才能行使某些政治权利；但是所有的政論家都知道，立法者的意图并不是要建立一种特权，而是要得到一种保障。只要具备了法律所規定的条件，一切公民都可以取得选举人的資格，并且全部有选举权的人都可以当被选举人；权利一經获得，对于所有的人都是不分軒輕的；法律既不比較人，也不比較选票。我現在并不来考究这个制度是不是最好的；对我來說，只要在宪章的精神中和大家的心目中，法律面前的平等是絕对的，并且像自由那样，平等不能作为任何交易的对象，那也就够了。

关于安全的权利，情形也是如此。社会所答应給予它的成員的，不是不彻底的保障或虛伪的保卫；而是整个地对他們負責，如同他們对它負責那样。它并不對他們說：“如果不用我花費什么，我就給你們保障；如果我不必冒險，我就保护你們。”它是說：“我决定保卫你們不受任何人的侵害；我决定救护你們并給你們报仇，否則我就自行毀灭。”国家拿出它全部的力量来为每一个公民服务；把它們双方联系起来的义务是絕对的。

① 《旧約列王紀略上》第21章。——原編者

② 在1831年4月19日的法律所規定的选举制度之下，要取得被选举权和选举权，必須至少分別繳納五百法郎和二百法郎的直接稅。对退休軍官和学院院士酌减为一百法郎。——原編者

在所有权問題上，情形就多么不同！大家都羡慕所有权，却没有一个人是承认它的：法律、風俗、习惯、公众的或个人的良心，都在策划着它的死亡和崩潰。

政府必須維持它的軍隊、进行一些建筑工程、支付公務員的薪金；为了偿付这些費用，它就必須征收捐稅。但願大家都来負担这些費用，沒有比这更好的了。但是为什么有錢的人要比穷人負担較多呢？据說，这是合乎正义的，因为他们有更多的財富。坦白地說，这样的正义不是我所能了解的。^①

为什么要繳納捐稅呢？为了要保证每一个人能够行使他的天然权利——自由权、平等权、安全权和所有权；为了要在国内維持秩序；为了要建設一些有关公共利益的和福利的事业。

可是、保卫富人的生命和自由，是不是比保卫穷人的生命和自由要花費更多呢？在外寇侵略、饥荒和疫癘的时期，誰造成更多的困难呢？是那不必由国家帮助就能避开危险的豪富的所有人呢，还是那呆在擋不住任何灾难的茅屋中的农民呢？

予秩序以更大的威胁的，是善良的資产階級分子呢，还是工匠和技工呢？事实是警察对几百个失业工人所費的力量，比用来应付二十万个选民的更大。

最后，对于国家的节日、清洁的街道、美丽的古迹……享受得較多的，是拥有巨額存款的存戶呢，还是穷人呢？当然 对前者來說，他喜欢乡間的別墅，而不喜欢一切群众性的娱乐；当他需要娱乐时，他是不必等待五月杆的。

所以，比例稅或者是对較大的納稅人的特权提供更多的保障，

^① 在蒲魯东的《捐稅的理論》(1861)中 他对于累進稅制保持着反对的态度“那种所謂累進稅率至多也只能使慈善家饒舌不休并使民众煽动家夸夸其談而已，它缺乏誠意和科学上的价值”(第5章第1节)。——原編者

或者本身就是一个不公正的现象，两者必居其一。因为，如果所有权像1793年的宣言所宣布的那样，是一种天然的权利，那么根据这个权利而属于我的一切东西就应该和我的人身一样是神圣的；这是我的血，我的生命，我自己：谁触犯它，谁就等于是伤害我的眼珠。我的十万法郎的收入和女工每天的七十五生丁工资同样是不可侵犯的，我的公寓房间和她的阁楼同样是不可侵犯的。税额既不是按照体力、高矮，也不是按照才干分摊的：它就更不应该按照财产的多寡来分摊。

所以，如果国家向我征收得多一些，那就让它多偿还我一些，否则它就不必再来对我说什么权利平等了；因为，不然的话，社会的建立就不是为了保护所有权而是为了摧毁所有权了。国家通过比例税，变成匪帮的首领；它树立了有组织的劫掠的榜样；应当把它列为那些可恶的强盗、那些下流的匪徒之首而带到刑事法庭的被告席上去，而这些强盗匪徒正是它由于同行嫉妒而命令执行死刑的。

可是，有人说，法院和军队正就是为了对付这种匪徒而设立的；政府是一个公司，确切地说，不是一个保险公司，因为它是不保险的，而是一个报复和镇压的公司。这个公司课税所得的税金是按照财产的多寡而分派的，即按照每份财产使那些由政府出资雇来的复仇者和镇压者所费辛劳的多寡而分派的。

这决不是绝对的、不可出让的所有权。在这种制度下，穷人和富人互不信任，彼此斗争！他们为什么要互相斗争呢？为了财产；因此财产就必然伴有对财产的斗争！……富人的自由和安全是不受穷人的自由和安全的妨害的；相反地，它们互相巩固，互相支持；另一方面，富人的所有权却必须不断地采取防卫措施来对付穷人对于财产的本能上的爱好。多么矛盾啊！

在英国，存在着一种济貧稅：有人要我去繳納这种稅。但是，在我那自然的、不因时效而消灭的所有权与一千万可怜虫的饥饿之間存在着什么样的关系呢？当宗教告誡我們要帮助我們的弟兄时，它規定的是一种慈善的戒律而不是一个立法的原则。慈善是基督教使我負担的一种道德义务，但不能为了任何人的利益而成为一种可以强加于我的政治負担，更不能把它当作一种求乞制度的根据。如果我乐意，如果我同情別人的痛苦，我就可以去施舍；那就是哲学家所談起的而我对它信心不大的同情心：我不願意人家来勉强我。不能强制任何人比下列格言所說的更公正：在不侵犯別人权利的限度內可以尽量享受自己的权利，这是关于自由的一个真正的定义。要知道，我的財物是屬於我的，誰也不能对它有一丝毫的要求；我反对把神学上的第三种道德提到議事日程上来。^①

在法国，大家都要求发行利率較低的新公債券去倒換利率百分之五的公債券；人們所要求的是完全牺牲一种財產。如果国家有急迫的需要，人們是有权这样做的；但是宪章所答应的公平的預付的补偿金在哪里呢？不但沒有，甚至这种补偿金是不可能的：因为，如果补偿金等于所牺牲的財產，那么这种倒換措施就是无益的了。

在公債持有人的心目中，政府現在的处境就像加来城被爱德华三世包圍起来时它的士紳认为它所处的情况一样^②。那个战胜的英国人答应保全居民，但他們必須把資產階級中最有地位的人交出，由他随意处理。尤斯塔歇和另外几个人自我牺牲地献出了

① 在《关于星期日的講話》(第2章)中，人們就已經可以讀到：“登善、人道、施舍等名詞在希伯來文中是沒有的，所有这一切都是用正義这个名詞来代表的。”——原編者

② 此处指百年战争中的史实。——譯者

生命；在他們說來，這是高貴的行为；我們的那些大臣應該把他們提出來給公債持有人作為榜樣。但是那個城市有沒有權利把他們交出去呢？肯定說是沒有的。安全權是絕對的。國家不能要求任何人犧牲自己。對於這個原則，站在敵人射程之內的哨兵並不例外；一個公民在哪里站崗，國家就和他一起在哪里冒着危險：今天輪到一個人，明天就會輪到另一個人；當危險和忠誠是共同的時候，脫逃是極大的罪行。沒有一個人有權逃避危險，沒有一個人可以被當作替罪羊：該亞法^①的格言——一個人為整個民族而死是正確的——是亂民和暴君的格言，他們是社會墮落的兩個極端。

有人說，一切永久性的證券基本上是可以收回的。這個民法的原理應用於國家，對於那些希望回到勞動和財產的天然平等狀態的人來說是有利的；但是，從所有人的立場和主張倒換公債的人的意見來看，這是宣告破產的論調。國家不僅是借債人，它是所有權的保證人和保護人；由於它能在可能範圍內提供最可靠的安全，它可以保證那種最鞏固的和最不可侵犯的收益權。那麼，它怎麼可以強制那些對它表示信任的債權人作出犧牲，並在以後對他們談起公共秩序和財產的保障呢？如果這樣做法，國家就不像是一個還債的債務人，而像是一個股份公司的發起人，這個公司把股東誘進騙局，違背它正式的諾言而強迫這些股東放棄他們資金的利息的百分之二十、三十或四十。

還不僅是這樣。國家是在一條共同的法律之下通過結社行為而結合在一起的公民的一個大學校。這個結社行為保證所有的人能占有他們的財產；對於一個人所保證的是他的田地，對於另一個人是他的葡萄園，對於第三個人是他的地租，對於本來自己可以買

① 該亞法是古代猶太人的大祭司，他曾判處耶穌死刑并迫害信徒。——譯者

进一些不动产而他却更乐于支援国库的公債持有人，則是他的公債。除非給与适当的补偿，国家不能要求公民牺牲一壠田地或一角葡萄园，它更无权降低地租的租率；它怎么有权减低公債的利息呢？如果要使这个减息的权力得以公正地存在，那就必須让公債持有人能够給他的資金另外找到一个同样有利的投資場所；但是，既然他不能走出那个国家，既然倒換公債的原因、即以較低的利息借得款項的权力純由国家所掌握，那么这个公債持有人能到哪里去投資呢？所以一个以所有权原則为基础政府如不得公債持有人的同意，就不能收回它的公債。在其他各种所有权受到尊重的情况下，存放給共和国的資金是无权加以触犯的財產；如果强制偿还，就公債持有人的关系來說，那就是撕毀社会契約，就是把他們摒諸于法律保护之外。

关于倒換公債的一切爭論可以归納如下：

問：使持有一百法郎或一百法郎以下的公債券的四万五千戶陷于貧困，是不是合乎正义？

答：当七、八百万的納稅人只須各繳納三法郎的捐稅时，却要强迫他們各繳納五法郎，这是不是合乎正义？

首先，明显的是，答非所問；但是，为了使問題的症結表現得更加清楚，我們不妨把問題改变一下：当我們把一百个人交付給敌人就可以拯救十万人的时候，还让十万人去冒生命的危險是不是合乎正义？讀者，請您决定吧！

所有这一切，是主張維持現狀的人所完全懂得的。但是，倒換的措施迟早是要實現的，所有权是会受到侵犯的，因为不可能有別的办法；因为那个不是权利而被当作权利的所有权必然会通过权利而趋于消灭，因为事物的力量、良心守則、物理的和数学的必然性最后一定会把我們思想上的这个錯觉摧毀掉。

我扼要地总括說一下。自由权是一种絕對的权利，因为它对于人正像不可知性之对于物质那样，是生存的必不可缺的（sine qua non）条件；平等权是一种絕對的权利，因为沒有平等权就沒有社会；安全权是个絕對的权利，因为在每个人的心目中，他的自由和他的生命是和別人的一样珍貴的；这三种权利是絕對的，这就是說，它們既不能增加，也不能减少，因为在社会中，每个成員給出多少，就得到多少，以自由換自由，以平等換平等，以安全換安全，以肉体換肉体，以灵魂換灵魂，永远如此。

但是所有权，按照它語源上的意义和法学上的定义來說，是社会以外的一种权利：因为显然可以看出，如果每个人的財富是社会的財富，一切人的地位就会是平等的，因此說所有权是个人可以随意支配社会財產的权利，那就不言而喻是矛盾的了。所以，如果我们为了自由、平等、安全而联合起来的話，我們为了財產就不是这样；所以，如果所有权是一种天然权利，那么这种天然权利就不是社会的，而是反社会的。所有权和社会是两件絕對不相容的事。团結两个所有人和把两块磁铁通过它們两个同性电极而接联起来是同样不可能的事。不是社会必須灭亡，就是它必須消灭所有权。

如果所有权是一种天然的、絕對的、不因时效而消灭的和不可出让的权利，那么为什么人們在一切时代中对它的起源会众說紛紜呢？因为这是它的与众不同的特征之一。一种天然权利的起源！我的老天爷！誰曾查究过自由、安全或平等的权利的起源呢？它們是由于我們生存这一事实而存在的：它們和我們一起出生、一起生存和一起死亡。的确，对于所有权來說，情况就大不相同。按照法律，所有权甚至是可以沒有所有人而存在的，像一个沒有主体的官能那样。对于一个还没有受胎的人类生命，以及对于一个已經死去的八十来岁的老人，所有权都可以存在。然而，虽然它具有

这些好像是从永恒和无限中得来的奇妙的特点，人們却从来就没有能够說出所有权究竟是从哪里来的；博学之士对于所有权的起源問題还在互相爭論。只有在一点上，他們的意見好像是一致的：即所有权的确定性从屬於它的来源的可靠性。但是这种意見的一致是对于他們全体的譴責。为什么他們在沒有弄清起源問題以前就承认了这种权利呢？

某些人极不喜欢別人对所有权的所謂根据进行調查和对它的荒唐无稽的并且也許是可耻的历史进行研究。他們希望別人同意下列有关的意見：所有权是一种事实，它一向是存在的，将来也永远会存在下去。有一位学者蒲魯东^①在他的《論用益权》中就是从这点出发的，他认为所有权的起源問題是一个迂腐的毫无用处的問題。我願意相信他們的願望是由一种值得称道的爱好和平的情感所引起的；如果我看到我的所有的同胞都能享有足够的財產，也許我会同意这种願望，但是……不……我是不願同意的。

人們认为可以当作所有权基础的根据有两个：占用和劳动。我将先后从它們的各个方面詳細地加以研究，并且我要提醒讀者，無論人們引据的是两者中的哪一个，我将从它那里得出无可置辯的证据，证明当所有权是合乎正义和可能的时候，它一定是以平等为必要条件的。

第二节 作为所有权基础的占用

值得注意的是，在参政院^②为了討論《法典》而举行的會議上，

① 让-巴蒂斯特 维克多·蒲魯东 (1758—1838)，比埃尔·約瑟夫·蒲魯东的六等亲的从兄，第戎法学院院长，曾发表过《关于人的身分和关于民法法典緒論的研究，論用益权、使用权、居住权和地面权，論公产或主要是与公产有关的财产分类》。——原編者

② 参政院，法国起草法律建議案及在法律方面备政府諮詢的机关，同时又是最高行政法院，司法大臣兼該院院长。——譯者

对于所有权的起源和原则没有发生争议。在通过《法典》第二章第二节的一切关于所有权和附加权的条文时，没有反对的意见，也没有修正。拿破仑在其他问题上使他的立法者吃了不少苦头，可是关于所有权，他什么也没有提起。对于这一点，我们不必感到惊奇：他是一个前所未有的最自私和最固执的人；在他的心目中，像服从对于权力来说是各种义务中最神圣的那样，所有权应该是各种权利中最首要的。

占用权或先占人的权利是从对于一件东西的实际的、有形的、有效的占有产生的权利。我占据着一块土地，在没有证明相反的情况以前，我就被认定为这块土地的所有人。人们觉察到，在开始的时候，这样的一种权利只有在彼此互惠的情况下才是合理的。法学家们也表示同样的意见。

西塞罗^①把土地比作一个广大的戏院：正如在戏院中的那些公共的座位那样，谁占据的地位就被当作是他的（*Quemadmodum theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest ejus esse eum locum quem quisque occupavit*）。

关于所有权的起源，在古代留传给我们的一切言论中，这是最有哲学意义的一段话。

那个戏院，西塞罗说，是大家所公有的；但每个人在那里占据的座位则被称为他自己的：这显然就是说那个座位是被他所占有的座位而不是归他所有的座位。这个对比就消灭了所有权；而且它还意味着平等。在一个戏院中，我是否可以同时在正厅占据一个座位，再在包厢占据另一个座位，又在顶层楼座占据第三个座位

① 西塞罗（纪元前106—43），古罗马执政官，当时最著名的演说家。——译者

呢？不能，除非我像奇里庸^①那样有三个身体或者像人們傳說的魔术师阿波洛尼烏斯^②那样可以同时三个地点出現。

按照西塞罗的說法，誰也无权得到超过他所需要的东西：这就是他那著名的定理的如實的解釋：把屬於各人的东西給与各人（*suum quidque cuiusque sit*），这个定理后来被人应用得很不对头。其实，屬於各人的东西并不是各人可以占有的东西，而是各人有权占有的东西。那么，什么是我們有权占有的呢？就是我們的劳动和消費所需要的东西；西塞罗就土地与戏院所作的对比证明了这一点。根据他的說法，各人占了一个座位以后，可以在他的位子上任意安排自己，如果他能够的話，他可以美化它、改善它，他是被許可这样做的；但是他的活动决不能越出那个把他和別人分隔开来的界限。西塞罗的學說可以直接推論到平等上去；因为占用既然是一种純粹的容忍，如果容忍是相互的話（并且它也不能不是这样），占有物就会是相等的。

格老秀斯^③从历史观点去研究所有权的起源；但是首先，到自然界以外去找寻一种所謂天然权利的根源，这是什么样的推理方式呢？这十足是古人的方法；事实既然存在，它就是必要的，它就是合乎正义的，因而它的先例也是合乎正义的。可是，讓我們来仔細研究一下。

“在原始时期，所有的东西都是共有的和不分的；它們是全体的财产……”我們不必再往下抄了。格老秀斯告訴我們，这个原始共产社会是怎样由于野心和貪婪而瓦解的，在黃金时代之后，怎样

① 奇里庸，希腊神話中具有三个身体的巨人。——譯者

② 台阿納地方的阿波洛尼烏斯，紀元前一世紀希腊新毕达哥拉斯派哲学家，許多同时代人目为魔术师。——譯者

③ 格老秀斯（1583—1645），荷兰法学家，著有《論战争与和平法》，后世称他力“国际法的鼻祖”。——譯者

接着就是堕落时代，等等。所以所有权最初是以战争和征服为基础，后来则以条约和契约为基础的。但是，或者这些条约和契约像原始共产制那样，把财富分成相等的份数（这是原始人类所熟悉的唯一的分配方法，也是他们关于正义所能想到的唯一的形式；那么起源问题就采取这样的形式：后来平等是怎样消失的呢？），或者这些条约和契约是强者用暴力强迫弱者接受的，在这种情况下，它们是无效的；后代的默诺并不能使它们生效，于是我们便经常生活在一种非正义的和欺诈的状态中。

我们永远不能想像，地位的平等起初既然存在过，后来又怎么不存在了。怎么会发生这种退化现象的呢？动物的本能，和族类的差别一样，是不会改变的；假定在人类社会中存在过一种原始的、天然的平等关系，那就是无形中承认现今的不平等是这个社会的本质的退化，这是所有权的辩护人所无法解释的。但是我却由此可以推断：如果造物主曾使原始的人类处于平等的地位，那就是他自己给与他们的一种指示，一种要他们在其他方面也去实现他的愿望的典型，正如他深植在他们心中的宗教感情已经以各种各样的方式发展和显现出来一样。人只有一种坚定和不变的本性；他通过本能遵从它，他由于思考而离开它，又通过理智而回复到本性；谁敢说现在我们不正在回到它那里去呢？按照格老秀斯的说法，人已经放弃了平等，我却认为人将回到平等中去。他怎么会放弃平等呢？他为什么不会回到它那里去呢？这些问题我们以后还要加以研究。

茹弗洛阿先生所翻译的雷德的著作第6卷第363页上說：

“所有权并不是天然的，而是获得的；它决不是从人的构造中产生出来的，而是从他的行为中产生出来的。法学家对它的起源所作的解释可以使一切具有正直意识的人感到满意。——土地是

造物主的仁慈为了人們生活上的用途而給与他們的一种公共財物；但是分割这个財物和它的产物則是人的行为：每个人都从造物主得到一切必要的力量和一切必要的智慧去把一部分的土地据为私有而对其他人并无妨害。

“古代的道德学家曾經正确地把一切人在土地尚未被占用并成为某一个人的财产以前对于土地产品的共有权，与人們在戏院所享受的那种共有权作了对比；每个人在来到戏院时可以占据其中的一个空的座位，从而获得了一直把它保留到戏剧演毕时为止的权利，但是誰也沒有权利去赶走已經坐好在那里的观众。——土地是一个广大的戏院，全能之神为了整个人类的娱乐和工作，以完美的明智和无限的仁慈对这个戏院作了安排。这里每一个人像观剧者一样，都可以在它那里找到安置自己的地位，并在那里像演員一样完成自己所扮演的角色，但不得妨碍別人。”

由雷德的学說可以得出如下的結論：

1. 要使每个人据为自有的部分不致妨害別人，这个部分就必须等于用财产总额除以参加分割的人数而得出的商数；

2. 座位的数目既然應該永远与观众的人数相等，所以一个看客就不能占据两个座位，犹如一个演員不能同时扮演几个角色一样；

3. 每当一个看客进出劇場时，所有的座位就相应地縮减或增加；因为，雷德說，所有权并不是天然的，而是获得的；因此，这种权利不是绝对的，因此，构成所有权的占有行为既然是一个偶然的事实，它就不能把它本身所沒有的不变性賦与所有权。爱丁堡的那位教授在說下面这一段話时也好像曾經体会到这一点：

“生存的权利包含着获取必需的生活資料的权利，因此那个規定无辜者的生命应受尊重的正义的法則也同样要求別人不去夺取

他的那些可以維持生命的資料：这两件事同样是神圣的……妨碍别人劳动，这就是对他做了一个非正义的行为，这个行为在本质上是和給他戴上刑具或把他关进監獄的行为相同的；后果是屬於同一类的，并且会引起同样的反感。”

这样，那位苏格兰学派的領袖根本没有考虑才干或劳动上的不平等就先驗地規定了劳动工具的平等，然后就按照“誰干得好誰就过得好”这句永恒的格言，让每个劳动者去安排他自己的生活动。

哲学家雷德所缺乏的，不是对于原則的了解，而是追根究底地研究原則的勇气。如果生存权是平等的，那么劳动权就是平等的，因而占用权也就是平等的。如果一个島上的居民以所有权为借口，用鈎竿把一些掉在海里的企图爬到海岸上来的不幸遭难者赶下水去，他們会不会构成犯罪呢？仅仅想到这样的殘暴行为就叫人噁心。然而所有人却像魯宾孙在他的島上那样，用长枪和枪彈驅逐那个被文明的浪潮推送到岸上来的、想在财产的岩石上面获得立足点的无产者。后者拚命地向财产所有人叫喊：“給我工作吧，不要驅逐我，我願意以任何代价为您工作。”那个所有人則举起他的枪尖或他的枪口回答說，“我用不着你的劳力。”“至少您可以减低我住房的租金。”“我需要我的收入来維持生活。”“如果我沒有工作，我怎能付錢給您呢？”“这是你的事情。”于是那个不幸的无产者就被急流冲走了；或者，如果他企图在财产的海岸上登陆，所有人就把枪口对他瞄准，将他杀死。

我們剛才傾听的是一位唯灵論者的言論，現在我們要請教一位唯物主义者，然后再請教一位折衷主义者；在繞完了哲学的圈子之后，我們再向法律請教。

按照德斯杜特·德·特拉西的說法，所有权是我們本性上的

一种必需品。这种必需品引起一些不愉快的后果，除非是瞎子才会加以否认；但这些后果是一种不可避免的禍害，这种禍害不足以证明那个原则是沒有用处的。所以，如果因所有权产生弊端而对它忿然指責，那就和因为生命的結果必然是死亡而对生活抱怨一样，是极不合理的。他这个粗暴而无情的哲理至少会保证提出一种坦率的、严正的推理来；让我们看这个保证是否得到实现。

“有人曾經庄严地倡議对所有权进行訴訟……好像在这个世界上应该有或者不应该有所有权是可以由我們来决定似的……。听了某些哲学家和立法者的言論之后，好像觉得人們是在某一个确切的时刻，自发地、毫无理由地說出你的和我的这两个詞来的；觉得他們本来是可以甚或应该不用这两个詞的。但是你的和我的的从来就不是由人制造出来的。”

你自己是个哲学家，你未免太现实主义了。你的和我的并不一定像我說你的哲学和我的平等时那样，是指那种同一的关系而說的；因为你的哲学是指从事思考的你而言；我的平等是指宣傳平等的我而言。你的和我的在更多的場合下是指一种关系：你的家乡，你的教区，你的裁縫，你的挤奶妇；旅館中我的房間，戏院中我的座位，国防軍中我的連，我的营。在第一种意义下，有时人們可以說我的工作，我的技能，我的德性，却永远不能說我的偉大或我的尊嚴；而只有在第二种的意义下，才能說我的田地，我的房屋，我的葡萄园，我的資本，正像一个銀行職員說我的金庫一样。总之，你的和我的都是个人的、但是是平等的权利的符号和表示；在被应用于我們身外的事物时，它們指的是占有、职能、使用，而不是所有权。

如果我不引录一些最明显的原文来加以证明，人們就永远不会相信我們这位作者的整个理論是建立在可怜的、模稜兩可的詞义上的。

“在一切公約締定以前，人們不像霍布斯^①所說的那樣處於純粹敵對的狀態中，而是處於一種不相往來的狀態中。在這種情況下，人們不知正義和非正義為何物；一個人的權利同另一個人的權利不發生關係。每個人有多少需要就有多少權利，並且都感到有責任利用一切方法去滿足這些需要。”

我們姑且接受這個理論；它的真偽是沒有什麼關係的：因為德斯杜特·德·特拉西不能避開平等不談。依據這個理論，人們在處於不相往來的狀態期間，彼此並無任何應盡的義務；他們都有權利去滿足他們的需要而不必考慮到別人的需要，因此，各人都有按照自己的體力和才能對大自然施展他的力量的權利。這在與人之間就必然產生了財富上的最大不平等。所以，在這裡，地位的不平等是不相往來的狀態或野蠻狀態所獨有的特徵：這恰好同盧梭的思想相反。我們再看下文：

“只有在訂定了一些默契的或正式的公約時，才開始對這些權利和這個義務規定了一些限制。僅僅在那個時候，才產生了正義和非正義，即產生了一個人的權利和另一個人的權利之間的平衡：直到那時為止，這些權利必然一直是平等的。”

我們應當這樣理解他的話：權利曾經是平等的，這就意味着每個人都曾經有權去滿足他自己的需要而不顧別人的需要。換句話說，所有的人都同樣有互相侵害的權利；除了詐騙或暴力之外，不會有過別的權利。他們不僅用戰爭和掠奪而且還用強取豪奪和據為私有的手段互相侵害。可是，為了消除這種使用暴力和詐騙的平等權，這個互相侵害的平等權，這個財富不平等和禍害的唯一根源，人們才開始訂立一些默契的或正式的公約，並建立起一種平衡

① 霍布斯(1588—1679)·《自然法則和政治法則的原理》。——原編者

关系：因此这些公約和这个平衡关系的目标是保证全体都能平等地享受美好生活；根据反推的定律，如果不相往来的状态是不平等的根源，社会生活的結果就必然是平等。社会的平衡是强者和弱者的平等化；因为，只要他們之間还没有平等，他們就是互不相关的；他們决不能訂立盟約，他們永远是敌对的。因此，如果地位不平等是一种不可避免的禍害，那么不相往来的状态也是如此，因为社会生活和不平等是互相矛盾的；所以，如果說人类必然要营社会生活，那么他們必然也要平等：这个严格的結論是絕對站得住的。

既然如此，为什么自从建立了平衡之后，不平等的現象还不断地增加呢？正义的时代为什么永远就是不相往来的时代呢？德斯杜特·德·特拉西是怎样回答的呢？他說：

“需要和資料、权利和义务是意志的产物。如果人什么也不要，这一切就全都沒有了。但是，有一些需要和一些資料，有一些权利和一些义务，这就意味着拥有和占有某种东西。如果就财产的最广泛的意义來說，那就是說有很多种的财产：它們是屬於我們的東西。”

这是一种說不过去的模棱两可的說法，即使为了概括起見也不允許有这种說法。propriété 一詞有两个意义：1. 它所指的是一件事物之所以是这件事物的特性，也就是这件事物所特有的、使它特別不同于其他事物的屬性。当我们說三角形的特性、数字的特性、磁石的特性等等，我們就是按这种意义来用的。2. 它表明一个有智慧而自由的人对于一件东西的支配权；法学家所采用的就是这种意义。所以在铁获得了磁铁的特性这句话和我获得了这块磁铁的所有权这句话中的 propriété 一詞所表达的概念是不同的。如果因为一个穷苦的人具有两条手臂和两条腿，就說他有财产；如果說他所遭受的飢餓和他能露天睡觉的本領都是他的财产，那就

是玩弄字眼，嘲笑之外还加上了不人道。

“所有权的观念只能建立在人格的观念上。一旦有了所有权的观念，这个观念就必然地、无可避免地、完全地产生出来了。一个人一旦认识了他自己，他的精神人格，他的享受、受苦和活动的的能力，他必然也就懂得这个自己就是他可以使之活跃起来的身体、器官及其力量和机能等等的专属的所有人。既然存在着人造的和约定的财产，当然也有天然的和必需的财产：因为在艺术的创造中，无有不是从自然中得到它的根源的。”

我们应当叹赏哲学家们的真诚和理智。人具有一些特性；也就是说，按照这个词的第一种涵义来讲，具有一些官能。他具有这些官能的所有权；也就是说，按照这个词的第二种涵义来讲，具有对这些官能的支配权。因此就可以说：人具有成为财产所有人的特性的财产。如果我在这里只想到德斯杜特·德·特拉西的权威的话，我将对于举出这样一些愚蠢的话感到多么难以为情！但是，当形而上学和辩证法随着原始的观念和原始的语言产生出来时，整个人类都犯有这种幼稚的思想混乱的毛病。凡是人能称之为他自己的东西，在他的思想上都和他本人等同起来了；他把这个东西当做他的财产、他的财富、他自己的一部分、他身上的一个肢体、他精神上的一种能力。把对物品的占有看作是同自己身体上和思想上具有某种官能或优点一样；而所有权就是以这种虚妄的类推为根据的，就像德斯杜特·德·特拉西说得如此漂亮的“艺术创造摹仿自然”。

但是这位很精明的思想家怎么没有注意到人甚至不是他自己的官能的所有人呢？人具有一些力量、一些德性、一些才能；大自然赋予他这些东西，使他可以生存、求知和恋爱；他对它们并没有绝对的支配权，他只有使用权；并且他只能按照自然的法则去行使

这种权利。如果他是他自己的官能的最高主宰，他就能使自己不会餓也不会感到寒冷；他将能够毫无节制地吃东西并能在烈火中走动，他将能举起高山，一分钟走八百里地，不服药而只用他意志的力量就可以治好病，并且可以使自己长生不老。他可以說，“我要生产，”于是他的工作就应声完成了；他可以說：“我要知道，”于是他就知道了；“我爱，”于是他就享到爱情的幸福了。什么！人对自己本身尚且不能主宰，而他却自以为是不属于他的事物的主人！让他去利用自然界的财富吧，因为他只能在利用它们的条件下才能生存；但是他要丢掉以所有人自居的妄想，并且要记住这个所有人的名称只是一种譬喻罢了。

扼要地說：德斯杜特·德·特拉西在同一的用語下，把自然和艺术的外在的产物和人的能力或机能都叫做财产，使二者混淆起来了。他就是利用这种含糊的詞义希望以一种无可动摇的方式来证实所有权的。但在所有这些财产中，有的是先天的，例如记忆力、想像力、气力和美貌；其他的則是后天的，例如田地、河流和森林。在原始时代或不相往来的时代，最能干和最强有力的人、即在先天本质方面具有最好禀赋的人有最多的机会去得到后天的财产专供自己享用。现在，就是为了預防这种侵占以及由此而来的战争，人們才发明了一种平衡（正义），才締結了一些默契的或正式的公約，以便尽可能地用后天的财产上的平等来糾正先天本质上的不平等。只要分割是不平等的，参加分割的人就会一直是互相敌对的，而公約的目的就在于改变这种情况。因此一方面是不相往来、不平等、对立、战争、劫掠、屠杀，另一方面是社会生活、平等、友誼、和平和爱：讓我們選擇吧。

約瑟夫·杜当^①先生是一个物理学家、工程师、几何学家、一个

① 杜当(1765—1848)，旧派经济学家或重农主义学派的保卫者。曾在1804年发

很不高明的法学家而根本不是哲学家，他著了一本《政治經濟学的哲学》。在这本著作中，他认为自己有責任为所有权进行辯护。他的形而上学好像是从德斯杜特·德·特拉西那里抄襲来的。他一开始就给所有权下了一个斯加納列尔^①式的定义：“所有权是可以使一件东西归屬於某一个人所独有的权利。”照字面来解釋：所有权就是所有权。

他在书中对意志、自由、人格等問題糾纏不清地說了半天之后，就把財產分为天然的、无形的財產和天然的、有形的財產，这等于德斯杜特·德·特拉西所說的先天的特性和后天的財產；然后約瑟夫·杜当先生就推論出下列两个一般性的命題：1. 对于每一个人來說，所有权是一种天然的和不能让与的权利；2 財產上的不平等是自然的必然結果；这两个命題可以变为另一个比較簡單的命題，即：所有的人都有享受不平等財產的平等权利。

他責备德·西斯蒙第^②先生，因为后者曾經写道，除了法律和慣例外，土地所有权并无別的根据；他自己在提到人們对所有权的尊重时說：“他們的良知給他們揭示出社会和所有人之間所訂立的原始契約的本质。”

他把所有权和占有、共有和平等、正义的事物和天然的事物、天然的事物和可能的事物等概念混淆在一起：有时他把这些不同的概念当作是相等的，有时他好像又加以区别，乱成一团。以致于批駁他倒比了解他容易得不知多少。起先，《政治經濟学的哲学》的书名引起了我的注意，但在作者的那些費解的內容中，我却只得

表一本《对于政治經濟学的进展的推理分析》，并于1835年发表了《政治經濟学的哲学》。——原編者

① 斯加納列尔，法国十七世纪大戏剧家莫里哀喜劇中的人物，他专說尽人皆知的庸俗的話。——譯者

② 德·西斯蒙第，关于他的注文見本书第96頁。——譯者

到一些庸俗的观点；所以我不拟再加論述。

古尙先生在他的《道德哲学》第 15 頁中教导我們說，一切道德、一切法律、一切权利是連同下列的訓誡一起交給我們的：自由的人始終是自由的！好极了！大师；如果我能做到的話，我要保持自由。他又接着說：

“我們的原則是正确的；它是好的，它是合乎社会的。不要害怕把它推到极端。

“1 如果人身是神圣的，他的整个天性也就是神圣的；特别是他的內在的活动，他的情感，他的思想，他的意志的判断。因而就須尊重哲学、宗教、艺术、工业、商业以及自由的一切产物。我說的是尊重，并不仅仅是容忍；因为人們不是容忍权利，而是尊重权利的。”

我对这一套哲学完全拜服。

“2 我的神圣的自由，在外界有所活动时，需要一个我們称之为身体的工具：所以身体就分享着自由的神圣性；所以它本身是不可侵犯的。这是个人自由原則的基础。

“3 我的自由，在外界有所活动时，需要一个場地，或者一种物质，換句話說，需要一份財產或一件东西。所以这件东西或財產自然也就分享着我的人身的不可侵犯性。例如，我占据了一个为我的自由向外发展所必需的和有用的工具 我說：既然这个物件不屬於別人，它就是我的；因此，我对它的占有是合法的。所以，占有的合法性是以两个条件为依据的。首先，我只能在我是自由人的条件之下占有；如果你抑制自由的活动，你就是摧毀我的劳动的能力；可是，只有通过劳动，我才能够利用这个財產或物件，并且只有在我利用它的时候，我才占有它。所以自由活动是所有权的原則。但是这并不足以使占有合法化。所有的人都是自由的，大家都能

通过劳动而利用一项财产；这是不是說所有的人都有权享受一切财产呢？完全不是这样。要想合法地占有 我不但必须以自由人的资格从事劳动和生产，而且还必须首先占用那个财产。总之，如果劳动和生产是所有权的原则，那么首先的占用就是它的不可缺少的条件。

“4 我合法地占有了；所以我就有权随意去使用我的财产。我也有权把它送给别人。我也有权把它遗傳下去；因为，既然一个自由的行为可以使我的赠与行为成为神圣的，所以在我死后，这个赠与行为仍然像我活着的时候一样是神圣的。”

总之，按照古尚先生的說法，要成为所有人，你就必须通过占用和劳动而取得占有；我再补充一句，还必须来得及时，因为如果先占者已占用了一切，新来的人还有什么可以占用的呢？他们虽然有着用以工作的工具，却没有施工的材料，怎么办？难道他们之间必须互相吞噬嗎？这是谨慎的哲学家所料想不到的可怕的极端；因为偉大的天才总是不大理会小事的。

我們也应当注意到古尚先生不承认占用或劳动能够独自产生所有权，他认为这是从两者的結合中产生出来的。这就是古尚先生所爱好的折衷主义的手法的一种；古尚先生比任何人都更加不应当采用这种手法。

他不是从分析、比較、淘汰和縮減的方法（在形形色色的思想和古怪的見解中去发现真理的唯一手段）入手，而是把所有的体系杂湊在一起，然后宣称每个体系既是正确的，又是錯誤的，并且說：那就是真理。

但是我曾声明在先，我将不予駁斥；相反地，我将从一切想像出来的有利于所有权的假設中找出那种不利于所有权的平等原则。我已經說过，我的整个的論证方法是这样：指出一切理論实质

都无可避免地具有平等这个大前提；同时我希望有一天能够指出，所有权的原則正在損害着經济学、法律学和政治学的原理，从而把它們引入歧途。

好吧！如果人的自由是神圣的，那么根据同样的理由，它对于所有的人應該同样是神圣的；如果它为了能够在外界活动 即为了生活而需要一份財產，那么物品的这种私有化对于所有的人也同样是必要的；如果我想使我的私有权受到尊重，那么我也就必须尊重別人的这种权利；因此，在无限的範圍內，一个人的私有化的权力只受他本身的限制，而在有限的範圍內，这个同样的权力却将按照人数和他們所占用的空間之間的数学关系而受到限制，这些，依照古尚先生的观点來說，不都是正确的嗎？因此，是不是由此可以推論，一个人不能阻止与他同时代的另一个人去把相等于他自己的东西据为私有，他更不能剝夺将来的人去行使这个权能，因为个人固然会死亡，全体却是繼續存在下去的，并且永恒的規律是不能由一种对于它們的現象的局部观察来决定的呢？最后，人們不就可以由此得出下列的結論：每逢出生一个享有自由的人，別人就必须挤得更紧一些，并且，按照义务的相互性來說，如果这个新来的人后来被指定为继承人，那么继承权就不能使他享有兼有权而只能給他選擇权呢？

我在上面分析古尚先生的思想时，甚至连他的語調也照样采用了；我因此感到羞慚。难道我們要用这样华丽的文字和这样动听的話語來說明这样一些簡單的事情么？人为了生活，需要劳动；因此他需要生产工具和生产資料。这个从事生产的需要造成他的生产权利。这个权利是由他的同类給他保证的；他對他們也負有同样的保证责任。举例說，如果在一处像法国这样大的、空无居民的土地上安置十万个人，每个人就享有十万分之一的土地权。如

果占有者的人数增加，每个人应得的部分因而就要相应地减少，所以如果居民的人数增高到三千四百万，那么每个人的权利就将是三千四百万分之一。现在，如果你把警察系统和政府、劳动、交换、继承等等作这样的安排，使劳动工具能够永远由所有的人平分，并且使每个人都自由，那么这将是一个完善的社会。

在所有权的全部辩护人中，古尚先生是把所有权的基础阐述得最好的。和经济学家们相反，他主张除非事先存在着占用，劳动是不能产生所有权的，并且和法学家们相反，他主张民法可以确定并实行一种天然的权利，但是它不能创造这种权利。事实上，如果说，“仅仅由于财产的存在，所有权就已经得到说明；民法的作用纯粹是宣告性的”，这是不够的。说这种话，就等于承认无法答复那些对事实本身的合法性表示怀疑的人们。每一种权利必须由它本身或者某一种先已存在的权利来证明它是合法的；所有权并不例外。由于这个缘故，古尚先生力求把人格的神圣以及意志赖以同化一件东西的行为作为所有权的根据。古尚先生的一个门徒说过：“物品一旦被人所接触，就从他那里得到一种使它们转化并赋予人性的特征。”我坦白地说，在我这方面，我根本不相信这种魔术，并且我以为没有再比人的意志更不神圣的了。这个学说尽管从心理学和法学来看都是脆弱的，却比那些以劳动或法权作为所有权的根据的学说较有哲理和较为深刻。现在，我们已经看到我们所谈起的那个学说会得出什么结论，——结论就是平等，在它全部的辞句中，它都涉及到平等。

但是，也许哲学凡事总是从高处着眼，所以不大切合实际；也许从思辨的极高峰来看，这位形而上学的理论家觉得人太渺小，辨别不出他们之间的差别；最后，也许地位平等是这样的一些原则之一，这些原则作为一般的通则是真实的和高超的，但是如果要把它

們嚴格地应用到生活習慣和社会事務中去，那就会是可笑的，甚至是危險的。無疑地，在這種情況下，就需要效法道德學家和法學家的明智的保留態度；他們警告我們不要把任何事物推向極端。勸告我們要小心翼翼地對待任何的定義，因為據他們說，如果從揭露定義的災難性的後果入手，沒有一條定義是不能根本推翻的（*Omnis definitio in jure civili periculosa est: parum est enim ut non subverti possit*）。地位平等，在所有人聽來，這是一個可怕的教條，在窮人的病榻邊是一個令人得到安慰的真理，在解剖學家的解剖刀之下是一個可怖的事實；搬到政治、民法和工業的範圍內，地位平等只是一種欺人的不可能的事、一塊真正的誘餌、一句惡魔的謊話。

我決不想使讀者大吃一驚；我像厭惡死亡一樣厭惡那種在他的言行中使用一套詭計的人。從這本著作的头一頁起，我就很清楚地和很堅決地表明了我的態度，使大家都能知道我的思想和希望的傾向；他們會天公地道地說，實在不容易找到比我的態度更直爽大膽的。因此，我胆敢說，不久我們就可以看到，為哲學家所十分欽佩的這種保留態度——就是道德學和政治學的教授們所竭力勸告採取的這種適可而止的精神——將只能被看做是一種沒有原則的科學所具有的可耻的特征，只能看作是這種科學受到駁斥的明證。在法制和道德學方面，正如在幾何學上一樣，定理是絕對的，定義是無疑的；如果一項原則的各種結論是按邏輯推斷出來的，它們就都是可以接受的。可悲的驕傲！對於我們的本性，我們一點也不了解；我們卻把我們的謬誤全歸罪于本性，並且我們慫恿性大发，居然高呼說：“真理就在于懷疑，最好的定義就是什麼也不要加以確定。”總有一天，我們會知道法學上的這種可怜的不確定性究竟是从它的對象身上來的，还是从我們的偏見中來的；我們還會

知道,在解釋社会現象时,是否也像哥白尼当他从反面攻击托勒密的体系时所做的那样,应当更換我們的假設。

但是,如果我現在立刻来指出我們上面所說的那种法学也在不断地引据平等来证实所有权是正当的,人們会說些什么呢?会提出什么論证来反駁呢?

第三节 作为对所有权的承认和它的基础的民法

包梯埃^①好像认为所有权完全和王权一样是神授的权利:他把它的根源一直追溯到上帝本身(Ab Jove principium)。他就是这样談起的:

“上帝对宇宙和一切包含在宇宙中的事物具有最高支配权(Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terrarum et universi qui habitant in eo)。为了人类,他創造了世界和世界所包含的一切生物,并給与人类对这些生物一种从屬於他們的支配权:‘你派世人管理你双手所造的东西,使万物都伏在他們的脚下,’《詩篇》的作者这样說。^②上帝創造世界完毕后,在把它交給人类时向我們最初的祖先說了这几句話:‘你們要生养众多,遍滿了地,’等等。^③”

在这个庄严的开端之后,誰能不相信人类是像一个大家庭那样,在一个尊严的父亲保护之下,过着友爱团結的生活呢?可是,老天爷!多少兄弟在互相敌对啊!有多少不慈的父亲和多少揮霍浪費的子女啊!

上帝把世界給予人类:为什么我什么也沒有得到呢?他使万

① 包梯埃(1699—1772),有名的法国法学家。在他很多的著作中,这里可以特別指出:《論财产支配权,論占有权的續篇》。——原編者

② 参看《旧約詩篇》第8篇。——譯者

③ 見《旧約創世記》第9章。——譯者

物都伏在我的脚下，而我連睡覺的地位都沒有！他通过他的解釋者包梯埃的器官給我們說：你們要生养众多。啊，博学的包梯埃！您认为做和說一样容易；但是您必須給鳥一些青苔，好让它去做窠。

“在人类蕃殖起来以后，人們就在他們之間分配土地和地面上大部分的东西；从那时起，分給每个人的东西就專門屬於他的了：这就是所有权的起源。”

还是請您談談占有权吧。人們曾經生活在一种共产主义的社会中；这种共产主义究竟是积极的还是消极的，关系不大。那时沒有所有权，甚至也沒有私人占有。由于占有的产生和发展慢慢地迫使人們从事劳动以增加生活必需品，人們就正式地或默認地（这与本題无关）協議規定，唯有劳动者才是他的劳动成果的所有人；这就是說，人們只是宣布了这样一个事实：以后任何人不劳动就不能生活。因此，必然的結果是，要想在生活必需品上得到平等，就必須提供相等的劳动；并且，要求得劳动相等，就必須有相等的劳动工具。凡是不劳动而凭暴力或策略攫取別人的生活必需品的人就破坏了平等，他就自居于法律之上或法律之外。無論是誰，如果借口比較勤勞而霸占了生产手段，也是摧毀了平等。在那时，平等既然是权利的表現、凡是侵犯平等的人就是非正义的。

因此，劳动产生了私人占有，即及物权。可是这个权利适用在什么东西上呢？显然是生产品而不是土地。阿拉伯人始終对此抱着这样的見解；并且根据凱撒和塔西佗的报告，古代的日耳曼人也是这样来体会的。“阿拉伯人”，西斯蒙第^①先生說，“承认各人对

^① 西斯蒙第(1773—1842)是日内瓦一个耶穌教傳教士的儿子，起初，他是亚当·斯密学派正统派的經濟学家。他发表过《商业財富論》(1803)；后来面对着大工业“危机时期”工人們悲慘的景象，他在他的《政治經濟学新原理》(1827)中有力地揭穿了人剝削人的情况。——原編者

他自己所豢养的牲畜的所有权，他们对于耕种一块土地的人可以取得收获物这一点，也无異議；但是他们不明白为什么另一个人，即和他同等的人就不能轮流地去耕种那块土地。在他们看来，先占人的权利所造成的不平等不是以任何正义的原则为基础的；而当所有的土地落入某些居民的手中时，这些居民就取得了对那些土地的独占权，这种独占权是有益于他们而不利于他们所不愿向其屈服的本国其余的居民의……”

在别的地方，人们已经分享了土地。我承认在劳动者之间因此产生了一种比较巩固的组织，并且这种固定而长期的分配方法可以提供更多的便利^①。但是这种分配怎么会在大家原先享有不能出让的占有权的物品上面给每个人造成一种可以移转的所有权呢？就法学的用语来说，从占有人变为所有人在法律上是不可能的；这个变化无形中承认了在原始时代的审判中可以同时进行请求占有和确认所有权；而那些分享土地的人相互之间的租让行为，就等于是把天然的权利进行交易。原始时代的农民，同时也就是原始时代的立法者，不像我们的法学家那样的博学，这点我是同意的；并且，如果他们真是那样博学的話，他们也不会做得更坏；所以他们当时沒有预料到私人占有转变为绝对所有权的后果。但是，为什么那些后来规定及物权和对物请求权的区别的人沒有把它应用到所有权原则的本身中去呢？

让我提醒法学家注意一下他们自己的原理吧。

所有权的原因，即使是有的話，也只能是一个 (*Dominium non potest nisi ex una causa contingere*)。我可以用几种不同的名义

① 这里指出了私有财产因为对社会有益而被证明为合理的这一点，但作者的注意力并不局限于此。在几頁以后，作者将提出遺產继承权是一种保持平等分享的合乎自然的和正义的手段。——原編者

实行占有；我只能根据一个名义而成为所有人（Non, ut ex pluribus causis idem nobis deberi potest, ita ex pluribus causis idem potest nostrum esse）。那块我已开垦并耕种的、我已在上面盖了房屋的、养活着我自己、我的家属和我的牲口的土地，我可以这样地加以占有：1. 以先占人的名义；2. 以劳动者的名义；3. 根据在分割时把这块土地分配给我的社会契约。但是所有这些名义的任何一种都没有给我所有权。因为，如果我企图以占用为依据，社会就可以对我说：“我在你以前就占用了它”；如果我提出我的劳动作为有利于我的根据，那么社会就会说：“只有在这个条件之下，你才能占有”；如果我提起契约，社会就会反驳说：“这些契约所确切规定的，只是用益权人的资格。”可是，所有人所能举出来的，就只是这样的一些根据；他们从来没有能够找出别的根据来。事实上，每一种权利——这是包梯埃这样说的——都可以在享有权利的人身上得到一个产生它的原因；但是，在这个有生有死的人身上，在这个会像影子那样消逝的大地之子的身上，就身外之物来说，只存在着一些占有的根据，而不存在任何所有权的根据。所以，既然产生权利的原因并不存在，社会怎么会去承认一种于它本身有害的权利呢？社会在许可占有时，怎么会赋予所有权呢？法律怎么会核准这种权力的滥用呢？

德国人昂西雍^①对此作了答复：

“某些哲学家主张，人在把他的力量施加于一件自然物（例如一块地、一棵树）的时候，只能在他对这物体所作出的改变上，在他给与这个物体的形状上，而不是在物体的本身上获得一种权利。这是多么无谓的区别！如果形状能够和物体分离开来，也许还可以

^① 昂西雍（1767—1837），生于柏林，牧师，作家，政治家，保守思想的辩护人和折衷主义的哲学家。——原编者

有怀疑的余地；但是由于这种情况几乎总是不可能的，所以把人的力量施加于可见世界的各个部分的行为就是所有权的根据，即财物的最初的起源。”

这是多么无谓的借口！如果形状不能和物体分开，所有权也不能和占有分开，那就必须均分占有：无论如何，社会总还保留着对所有权规定一些条件的权利。我假定一块被私有的土地能够产生总额为一万法郎的收益；并且这块土地是不能分割的（很少有这种情况）。我还假定，按照经济上的计算，每个家庭每年消费的平均额是三千法郎；这块土地的占有人应当负责以善良家长的态度加以经营，他应当缴纳给社会一笔等于一万法郎的款项，其中除去经营的一切费用和维持家庭所需的三千法郎。这笔上缴的款项并不是地租，这是一种补偿。

那么，如果有一个司法裁判机关作出下列的判决，那成了什么样子呢？

“既然劳动把一件东西的形状改变得如此厉害，以致除非把物体毁掉就无法把形状和原物分开，所以必须或者剥夺社会或者使劳动者丧失他的劳动果实。

“既然在其他一切场合，对于原材料的所有权能使人获得在除去成本后所剩下的增加到物体上去的附属物；而在这个场合，对于附属物的所有权却应该使人获得对基本财产的所有权；

“因此，靠劳动而取得财产的那个权利，决不能对个别的人行使；它只能对社会发生效力。”

这就是法学家推论所有权时所用的固定方式。法律的制定是为了确定人们的相互之间的权利，即确定各人对每一个人和各人对全体的权利；好像比例式可以不必有四项就能构成似的，法学家总是不注意最后的一项。只要人和人相对抗，财产就成为财产的

抗衡力，并且这两种力量相互之間就能建立起平衡来；等到人处于孤立状态，即当他和他自己所代表的社会相对抗时，法学就立刻不能发生作用了：西密斯^①的天平上就失去了一个称盘。

請您听听雷納城的那位教授、博学的杜利埃的話吧

“由于占用而获得的这种优先权怎么能够变成固定和永久的所有权的呢，为什么这个所有权在先占人停止占有之后仍旧繼續存在，并且人們可以要求收回呢？”

“农业是人类蕃殖的一个自然的結果，而农业反过来又有利于人口的增长并使人們有必要建立一种永久性的所有权；因为如果一个人沒有把握得到收获，他怎肯辛苦地去耕耘和播种呢？”

如果要安定种田人的心，那么保证他对于收获物享有占有权就够了：我們甚至可以答应，在他自己繼續从事耕种的期間，維持他对土地的占用权。这就是他有权希冀的全部内容，这就是文明进步所需求的一切。但是所有权啊所有权！既然一个人既不占用又不耕种土地，誰有权力让他享有这种收回土地的权利呢？誰可以要求享有这种权利呢？

“如果要取得永久的所有权，仅仅耕种是不够的；必須要有一些具体的法令和执行这些法令的官吏；总之，要有文明的国家。

“人类的蕃殖曾使农业成为必要；有必要保证耕种者得到他的劳动果实这一点，使人們感到必須建立一种永久的所有权并制訂保障这种所有权的法律。所以我們应当把文明国家的确立归功于所有权。”

是的，說到我們的文明国家，像您所創造的那樣，它最初是专制政治，后来是君主制，后来是貴族特权制，如今是民主制，但始終

① 西密斯，希腊神話中代表司法的女神，手持天平。——譯者

是暴政。

“如果当初沒有所有权这一紐帶，就永远也不可能使人們服从法律的有益控制；如果当初沒有永久性的所有权，地面可能繼續是一片广闊的森林。所以我們应当同意那些最审慎的作者的說法，即：如果說暫時性的所有权或由占用所产生的优先权在建成文明社会以前就已存在，那么像我們今天所知道的那种永久性的所有权却是民法的产物。民法規定了以下的原則：所有权一旦获得之后，除非由于所有人的个人自願行为，永远不会丧失，并且甚至在所有人失去了对物的占有或持有之后而該物处于第三者的手中时，所有权仍然可以得到保持。

“所以所有权和占有在原始时代是混淆在一起的；通过民法，它們才变成彼此不同的和独立的两件事；按照法律的用語來說，两者毫无共同之处。从这里我們可以看到在所有权方面发生了多么奇妙的变化，民法使自然受到了多么大的改变。”

因此，在确立所有权的时候，法律并不是一种心理事实的表現、一項自然法的发展、一种道德原理的应用。它已經逾越了它的职权範圍而真正地創造了一种权利。它使一个抽象观念、一个譬喻、一种虚拟現實化了；并且在这样做的时候，不去預料可能发生的情况，沒有注意流弊，沒有考虑它所做的是好事还是坏事。它保障了自私心；它贊成了荒謬的主張；它接受了邪惡的願望，好像它有权去填滿一个无底洞和把地獄充实起来似的！盲目的法律，愚人的法律，不能称为法律的法律；爭吵、說謊和流血的語言。这种法律像社会的守护神似的，始終在被重新采用、恢复名誉、改头換面和加强起来；它扰乱各民族的良心，迷糊法学大師們的思想，造成各国的一切災难。它正就是基督教义所譴責的，但也正是被基督教的无知的教士們看作是神一样的。这些傳教士对于自然和人

缺乏研究的兴趣，正和他們沒有能力閱讀他們的經文一样。

但是，法律在創造所有权的时候是以什么为指导的呢？是受什么原則支配的呢？它的标准是什么呢？

万万料想不到：这就是平等。

农业曾經是土地占有的基础，是所有权的起因。如果不在同时保证农民能得到生产工具，那么保证他得到他的劳动果实这句话就毫无意义。为了保护弱者不受强有力者的侵犯，为了消灭掠夺和欺詐，人們觉得有必要在占有人与占有入之間确立一些永久性的分界綫、一些不能逾越的障碍。人口一年年的增多，农民的貪欲一年年的增长：人們就认为最好是树立起一些使野心不能逾越的界綫，从而可以把野心控制住。这样，由于需要得到为維持公共安全和每个人的安乐所必要的平等，土地就被私有化了。当然，这种分割从未有过地理上的平均；許多权利，有些是以自然为根据的，但解釋不当而应用得更不恰当，例如继承、贈与、交易等等便是；其他一些权利，像出身和地位的特权，是一些愚蠢和暴力的不正当的产物，它們都起了防止絕對平等的作用。但是，原則仍旧不变：平等曾經認可了占有，平等又認可了所有权。

既然每年必須給农民一块可供播种的田地，对于当时的野蛮人來說，与其每年发生爭吵和打架，与其把他們的房屋、家具和家屬不断地从一个地方搬到另一个地方，还有什么办法比把一份固定而不得出让的产业指派給每一个人来得更方便和更簡易呢？

既然必須使远出作战的人在征战結束归来时不致由于为祖国服务而变得一无所有，并且必須使他能够恢复他的产业；所以习惯上就規定了：所有权仅凭意图(*nudo animo*)就可以得到确保；它只有在所有人表示同意和自願放棄时才会丧失。

既然必須使分割时的平等能够一代一代地保持下去，免得每

逢一家有人死亡的时候就須重新把土地分配一次，所以由子女和亲属按照血缘和亲戚的等级来继承他们的先人就显得是合乎自然和正义的了。因此起初只产生了仅仅承认一个继承人的封建的和家长制的习惯，后来则由于应用了和平等原则完全相反的办法承认所有的子女都能分享父亲的遗产，而永远废止了长子继承的特权，一直到我们最近仍是如此。

但是在这些属于本能性的组织的粗野发端和真正的社会科学之间有什么共同之处呢？这些从来不知道统计、估价或政治经济学为何物的人怎么会把一些立法原则留传给我们呢？

“法律，”一位现代的法学家说，“是社会的一种需要的表示、一种事实的宣告：它不是立法者制订的，而是由他陈述的。”这个定义并不正确。法律是一种借以满足社会需要的方法；它不是由人民来表决的，不是由立法者表达出来的：它是由学者发现并规定下来的。但是法律，正如孔德^①先生专门用了半本书来解说的那样，最初不过是一种需要的表示和满足这个需要的方法的指示；直到如今，它依然仅仅是如此。法学家们由于抱着机械的忠诚，充满着顽固的精神，敌视一切哲学，一味喜欢咬文嚼字，所以总是把那些仅仅是善良的但缺乏远见的人们的轻率的愿望当作科学的最后结论。

土地所有权的过去的奠基人没有预料到，这种能够保留一个人的产业的永久的绝对权，这种在他们看来既是大家都能享受的因而也就是公允的权利，包含着转让、出卖、赠与、取得和抛棄等等的权利；因而这种权利恰恰有助于摧毁平等，而他们当初却正是为了保持平等才确立这种权利的。即使他们曾经预料到这一点，他们

^① 弗朗斯瓦·沙尔·路易·孔德(1789—1837)，薩伊的女婿，于1814年和杜奴瓦耶一起创办了活叶周刊《評論》，后来改力合訂本。在1834年，他发表了一部《财产論》两册，8开本。——原编者

也毫不在意；眼前的需要占据了他們的全部注意力，并且像在类似情况下常常发生的那样，缺点起初并不太大，而且是难以觉察到的。

这些天真的立法者沒有預料到，如果所有权仅凭意图就可以得到保持，那它还带有出租、租佃、在借貸时收取息金、靠交易获利、授与年金以及对于一块有意保留但并未耕作的田地征收租稅等等的权利。

我国法学界的这些前輩沒有預料到，如果继承权决不是自然所給与的保持財富平等的方法，那么各个家庭很快就会变成具有最大災难性的排斥作用的牺牲者；并且，社会由于受到它的一个最神圣的原則的沉重打击，将因豪富和穷困日趋极端化而自取灭亡^①。

① 特别是在这里，我們的祖先把他們十分简单的头脑充分地表現出来了。既經規定了在沒有婚生子女的場合可以由兄弟来参加继承，他們竟不能利用这些兄弟来平衡两个不同支系的分割份，使同一家庭中不致同时存在貧富不均的两个极端。例如

甲死的时候有两个儿子，乙和丙是他的遺產的继承人。这两个继承人平分死者的財物。但乙只有一个女儿，而他的兄弟丙却遺有六个儿子。显而易见，如果要同时遵守平等原則和继承原則，就应该由乙和丙的子女按七份来分；那两份产业，因为不是这样的话，一个外人可以和乙的女儿结婚，并且通过这个婚姻关系，甲遺留的财产的半数將移轉到另一个家族中去，这是和继承原則相違背的。而且，丙的儿子由于人数多，他們將成为穷人，同时他們的堂姊則非常富有，因为她是独生女。这是与平等原則相違背的。只要把这两种表面上看来是彼此对立的原則結合起来，推广它的适用范围，就可以使人相信在我們今天遭到愚蠢反对的继承权并不妨碍平等的維持。

无论我們生活在哪一种形式的政权之下，死者控制着生者这句成語永远是适用的，这就是說，无论被认可的继承人是誰，遺產和继承永远是存在的。但是圣西門主义者希望由官員来指定继承人^①；其他一些人則希望由死者来选择继承人，或者由法律来假定死者所选择的继承人。主要的問題是希望在平等的法律所允許的範圍之內，自然的願望能够得到滿足。現在，遺產继承的真正調節者是偶然的机会或任性的行为；可是，在立法方面，偶然的机会和任性行为都不能被认为是指導原則。大自然在把我們平等地創造出来之后，其所以給我們指出了继承的原則，就是为了要避免偶然的机会所引起的种种糾紛，这个原則就像是社会要我們在我們全部的弟兄中推选出我們认为最有才干的人来完成我們的未竟之业一样。

① 这里，蒲魯东对于圣西門主义者的見解解釋得不够清楚。他們是遺產的仇敌，

他們沒有預料到……。但是难道我有必要再多說么？結果是显而易見的；并且現在也不是去批評全部法典的時候。

所以，對我們來說，研究古老民族的所有權的歷史只是一種增加學識和滿足好奇心的工作。事實不能產生權利，這是法學上的一個法則；要知道所有權也不能離開這個法則；所以普遍承認所有權的事實並不能使所有權合法化。像對氣象變化的原因和天體運動犯過錯誤那樣，人類對社會的構成、權利的性質和正義的應用也曾經犯有錯誤；因此不能把他們的舊的見解當作信條。印度人被劃分為四個等級；尼羅河和恒河兩岸的土地以前是根據血統和地位分派的；希臘人和羅馬人曾把財產放在天神的保護之下，在他們之中，劃界和丈量的工作是和宗教儀式一起舉行的；這一切對於我們有什麼關係呢？特權形式的多樣性不能使非正義成為正義；對於主神朱匹忒^①的信奉並不能作為反對公民平等的證據，同樣，關於浪漫的維納斯^②的那些宗教劇也絲毫不能證明夫婦之間可以不守貞操。

作為支持所有權的證據，人類的權力是無效的，因為這個必然從屬於平等的權利是和它的原則相違背的；許可所有權的宗教裁斷是無效的，因為教士向來總是為君主服務的，天神說的話總是符合政客的願望的。據說所有權給了社會一些利益，但這並不能減輕所有權的罪過，因為這些利益實在是由平等占有的原則產生的。

因此，在闡明以上各點以後，下列關於所有權的熱情的贊歌又

他們責成一些特設的官員來把財物分配給最有能力去利用它們的人“財產的移轉，無論是生前或死後，只能在一種新租約的形式下進行，這個新租約的一方就是一個新的管理人，買賣、拍賣、遺囑、轉讓、典質、抵押、征用等等都不應存在。”（《聖西門子說》1829年，第12次演講會，蒲格來和哈來雅版，第396頁）。——原編者

① 朱匹忒，羅馬神話中的主神，即希臘神話中所稱的宙斯。——譯者

② 維納斯，希臘神話中主管美和愛的女神。——譯者

有什么价值呢？

“所有权的制定是人类最重要的一种制度……”

是的，像君主政体是人类最光彩的制度一样。

“地球上人类昌盛的首要原因。”

因为人类以为正义是他们的原则。

“所有权成为他们的志愿的正当目标、他们的生存的希望、他们的家属的庇护物；总之，它成为家庭、城市和政治国家的基石。”

所有这一切纯粹是由生产产生的。

“永恒的原则。

所有权像一切否定那样是永恒的。

“它是属于一切社会制度和公民制度的。”

由于这个缘故，一切以所有权为基础的制度 and 法律都将消亡。

“这是一种和自由同样可贵的恩物。”

对于发了财的所有人才会是这样。

“的确，它是可供居住的地区所以被开垦的原因。”

如果农民不再是佃户，难道田地就会耕种得更坏些么？

“它是劳动的道德和保证。”

在所有权的制度下，劳动不是一个条件，而是一种特权。

“它是正义的应用。”

如果没有财富上的平等，正义是什么呢？是一具使用假法码的天平而已。

“完全是合乎道德的。”

挨饿的肚子是不知道什么叫道德的。

“整个的公共秩序。

当然，那就是确保所有权。

“都是以所有权为基础的。”^①

所有权确是一切现存事物的基石，但它又是一切应该存在的事物的绊脚石。

以下是我的摘要和总结：

占有不但可以导致平等；它还可以防止所有权。因为，既然每一个人只要生存就有权占有，并且为了要生活，就不能没有经营和劳动的手段；另一方面，既然占有者的人数不断地因出生和死亡而发生变动，因而每个劳动者所能要求的物质的定量也随着占有者的人数多寡而有所不同，因此占有总是由人口来决定的；最后，既然在法律上占有永远不能保持不变，在事实上它就不可能变为所有权。

所以一切占用人必然是占有人或用益权人，而这种职能就使他不能成为所有人。要知道，用益权人的权利是这样一种权利：对于托付给他的东西，他要负责；他应当以符合公共利益的方式，按照保全并发展那件东西的目的而加以使用；他不得自作主张来改变它、减损它或使它变质；他不能分割用益权，使另一个人从事劳动而由他自己来收取利益；总之，用益权人是处于社会监督之下，服从劳动的条件和平等的法则的。

罗马法上的所有权的定义因此就被推翻了：定义中所说的使用权和滥用权是从暴力中产生出来的不道德的行为，是民法加以批准的一种最荒谬的主张。人从社会的手中得到他的用益权，只有社会可以永久地占有，个人会死亡，社会是永远不灭的。

当我讨论这样简单的真理时，我的内心感到多么痛切的厌恶！

① 奇洛 对于罗马人的所有权的研究》^①。

① 奇洛（1802—1881）在1835年发表过《从历史的角度评介海奈克栖乌斯的罗马法原理》，同年又发表了浦晋东所引证的那本著作。——原编者

难道我們今天對它們還有懷疑嗎？難道為了它們的勝利，必須再度武裝起來嗎？並且，如果沒有理智，單靠暴力能夠把這些真理引到我們的法律中去嗎？

占·用·權·對·於·一·切·人·是·平·等·的·。

占·用·的·尺·度·既·然·不·是·由·意·志·而·是·由·空·間·和·人·數·的·可·變·的·條·件·來·決·定·的·，·因·此·所·有·權·就·不·能·形·成·。

這個說法是任何法典所沒有規定過的，也不是任何憲法所能採納的！這些是民法和國際法所拒絕採納的原理！

但是我聽到了擁護另一種體系的人們的主張：“勞動！這是所有權的基礎！”

讀者，請您不要受騙吧。所有權的這種新的根據比先前的根據更壞，我現在就要不揣冒昧地指出一些比您至今所看到的更為明顯的事情和駁斥更加不合乎正義的主張。

第三章 劳动是所有权动因

现代的法学家因为受到了经济学家的影响，差不多都放棄了太不可靠的原始占用学說而专门采用那种认为劳动产生所有权的学說了。他們在这方面自欺欺人并以循环論法从事推理。古尙先生說，为了劳动，就必须占用。因此，我接着說，占用权是一律平等的，要想劳动就必须服从平等。卢梭曾經高呼說，“富人們尽管說，‘这道墙是我修建的，这块土地是凭我的劳动得来的。’人們可以反問：‘請問，你占地的界限是誰指定的呢？我們並沒有强使你劳动，你凭什么要我們来負担你劳动的报酬呢？’”^①所有的詭辯在这个論証面前都被粉碎了。

但是拥护劳动来源說的人沒有觉察到他們的体系是和《民法法典》根本矛盾的，这部《法典》的全部条文和規定都假定所有权是以原始占用的事实为根据的。如果劳动通过它所产生的私有化作用而单独产生所有权，《民法法典》就是在說謊，宪章就成为一种妄語。我們整个的社会体系就成了一种侵犯权利的行为。我們在进行本章和下一章的討論时将得出这个結論；在这两章中，我們將就劳动权和私人占有这一事实本身一并加以討論。我們將在那里同时看到，一方面我們的立法是自相矛盾的；另一方面，我們的新法学是既和它本身的原則又和我們的立法相反的。

我已經說过，以劳动作为所有权的基础的学說和把占用作为它的基础的学說一样，无形中都包含着財富上的平等；讀者一定迫

^① 卢梭《論人类不平等的起源和基础》，商务印书館 1962 年版，第 127 頁。——譯者

不及待地要知道我将怎样从才能上和禀赋上的不平等中推断出这个平等的定律。他等一会就将得到满足了。但我应当先让讀者注意一下爭論中的这个显著的特征，即以劳动代替占用作为所有权的原则，并且我应当迅速地看一看某些偏見；这些偏見是慣常被所有人所主張的，并且是被規定在立法中的，但却被劳动学說彻底推翻了。

讀者，您有沒有旁听过对被告的訊問？您有沒有注意到他的狡辯、繞弯子、遁辞、指东說西和支吾其辞？他被駁倒，他的一切陈述都被推翻，他像一只野兽那样被那絲毫不肯放松的法官追逐着，他被一个接一个的假設网罗住；他肯定、抵賴、否认、自相矛盾；他用尽了雄辯术的一切策略，他比那个发明了三段論法的七十二种方式的人要更加詭譎和更加巧妙一千倍。所有人在被要求为他的权利辯护时，他就有这样的表現。起首，他拒絕答复，他叫嚷，他威胁，他藐視；后来，在被迫进行辯論时，他就用狡辯把自己武装起来，在他的四周安排了强大无比的炮兵陣地，交叉地开火，輪流地和同时地把占用、占有、时效、契約、有史以来的习惯和普遍的承认摆出来进行反抗。在这个陣地上失敗以后，所有人像一只受伤的野猪一样，对他的追逐者反扑过来。他激昂慷慨地叫喊着說：“我做的事情还不仅是占用，我已經进行过劳动、生产、改进、改造和創造。这所房屋、这些田地、这些树木都是我双手的成績；我把这些荆棘变成一个葡萄园，把这个矮树丛变成一棵无花果树；今天我收获我的辛勤劳动的果实。我已用我的汗水弄肥了这块土地，我曾把工錢支付給我的工人，他們如果得不到我所給他們的工作，早就餓死了。既然誰也沒有分担我的劳苦和开支，因此誰也沒有权利来分享我的利益。”

所有人呀，你曾經劳动过！那么你为什么又提起原始占用呢？

什么！是不是你对于你的权利没有信心？还是你企图欺騙人們并迷惑司法机关呢？因此，赶快提出你的答辯理由来吧，因为这将是最后的判决，并且你知道这是一个将原产退还的問題。

你曾經劳动过！但是在你的义务所促使你做的劳动和把公物私有化的行为之間有什么共同之处呢？难道你不懂得土地支配权和对空气与阳光的支配权一样，是不能因时效而归消灭的吗？

你曾經劳动过！你从来没有使別人劳动过吗？那么，他們在为你劳动的时候，怎么就会丧失掉你在不為他們劳动的情况下获得的东西呢？

你曾經劳动过！很好；但是让我看看你劳动的产物。我們来核算、衡量和丈量一下。这个判决将成为对伯沙撒^①的判决，因为我可以对着天平、称杆和曲尺发誓，如果你曾經不論以何种方式把別人的劳动据为己有，你必须把最后的一分錢都退出来。

这样，占用的原則就被放棄了；人們已經不再說：土地归先占人所有。被迫退进第一道防綫中去的所有权，拋棄了它的旧的說法；自感羞愧的正义取消了她的理論，而悲哀則拉下她的面幕来遮盖她那羞得发紅的面頰。社会哲学上的这个进步不过是从昨天才开始的；根除一句謊話要經過五十个世紀！在这一段可悲的时期有多少霸占的行为得到了批准；有多少侵略的行动被人視為榮耀；有多少次征战受到了庆祝！財富剝夺了离乡背井的人的权利，驅逐了穷人，排斥了挨饥受餓的人們，它干得那么干脆和大胆！在各国之間，有多少嫉妒、多少战争、多少煽动、多少屠杀！但从今以后，由于时代不同和受时代精神的影响，我們必須承认，土地并不是竞走的奖品；除非存在着其他的阻碍，大家在这个世界上都有他

^① 伯沙撒，巴比倫末代国王，因亵神罪而受神罰，一日尽失所有，国破家亡（見《旧約但以理书》第5章）。——譯者

們的地位。每個人都可以把他的山羊系在籬笆上，把他的母牛趕到牧場上去，播種一角土地，并在自己的爐灶上烤他的麵包。

但是不然，每個人都不能做這些事情。我聽到各方面都在呼喊：“光榮屬於勞動和勤勉！各盡所能，按勞取值！”但是我看到四分之三的人類重新又遭到掠奪，因為某些人的勞動成為其餘的人的勞動的災難。

“問題已經得到解決，”艾奈肯先生高呼說，“所有權是勞動的產物，只有在法律保護之下，它在今天和將來才能為人們所享受。它的根源是自然法；它的權力是從民法得來的；而成文法是從勞動和保障這兩個觀念的結合中產生出來的……”

啊！問題已經得到解決！所有權是勞動的產物！如果成為所有人的權利不是由單純的占用得來的，那麼添附權、繼承權、贈與權等等應如何解釋呢？如果你們的關於成年、監護的解除、監護、禁治產等等的法律不是已成為勞動者的人取得或喪失占用權、即所有權的種種條件，那麼這些法律是什麼呢？……

由於此刻我還不能就《法典》進行詳盡的討論，我只能去考查三種通常被用來為財產辯護的論證：1. 私有化，或通過占有而形成所有權；2. 人們的承認；3. 時效。然後我將進一步探討勞動對勞動者的相應的地位和所有權發生什麼影響。

第一节 土地是不能被私有的

“可以耕種的土地似乎應該被當作天然的財富，因為它們不是人類所創造的，而是大自然無償地贈送給人的；但由於這種財富不是像空氣和水那樣流動的，由於一塊田地是一個固定的、有限度的空間，而這個空間可以在某些人排斥了所有其他的人之後歸他們所私有，同時其他的人對於這個據為私有的行為又已表示同意，那

么土地虽然以前是天然的和无偿的礼物，现在却已变成社会的财富，我们必须付出代价才能加以使用（萨伊，《政治经济学》）。”

在这一章开始的时候，我曾说过，经济学家们在法学和哲学问题上是最低劣的权威，我这样说难道错了么？这里就是这一类学者的泰斗，他清楚地提出了这个问题：大自然的供给物、上帝所创造的财富，怎么能变成私有财产呢？并且他就用这样粗率的、模棱两可的语句对此作了答复，以致我们不知道这位作者究竟是缺少判断力，还是缺少诚意。请问，土地所具有的那种不变的和稳固的性质与私有化的权利又有什么关系呢？我可以懂得，一种像土地那样有限度的和不动的东西比水或阳光提供更多的被私有化的机会；对土地行使支配权比对大气容易；但问题并不在于容易或不容易，而萨伊却把可能性当作是权利了。我们并不追问为什么土地比海水和空气更多地被据为私有；我们要知道的是，人根据什么权利把他所没有创造的而是大自然无偿地赠与他的财富据为私有。

所以萨伊并没有解决他自己提出来的问题。但是即使他已经解决了，即使他给我们的显然缺乏逻辑性的解释是令人满意的，我们还同以前那样不知道谁有权利对于土地的使用、即对于这种不是人所造成的财富的使用要求付给代价。土地的田租应该付给谁呢？当然应当付给创造土地的人。谁曾经创造了土地呢？上帝。在这种情形下，土地所有人呀，请你走开吧！

但是土地的创造者并不出卖土地，他是把它送人的，并且他在赠送时并不考虑受赠人的身分问题。那么为什么他有些孩子被认为是嫡子，其他的孩子却被当作私生子看待呢？如果份地的平均分派是由原始的权利而来的，那么怎么后来又会有一项权利规定地位的不平等呢？

萨伊使我们领会到，如果空气和水不具有不固定的性质，它们

早就被私有化了。让我順便指出,这不完全是假設,这是合乎实际的。空气和水也往往被私有化了,我不是說人們只要办得到就往往这样做,而是說人們在被許可这样做的时候就往往这样做了。

葡萄牙人在发现了經好望角到印度去的航綫之后,主張唯有他們拥有这条航綫的所有权;荷兰人不願意承认这个权利,便去向格老秀斯請教。后者为了证明海洋不应据为私有,特地写了一本《海洋自由論》。

漁猎权过去一向是专屬於封建主和土地所有人的:現在它由政府或自治市鎮租給繳納枪枝執照捐和漁場捐的納稅人。但願人們对漁猎有所規定,沒有再比这样做更好的了;但如果用拍卖的方式来分派的話,那就会造成水上和空中的专利权。

护照是什么?这是关于旅客身分的一种带有普遍性的介紹,一張保障旅客及其財產的安全的凭证。稅收机关具有那种糟蹋最好的事物的傾向,它使护照变成进行諜报工作和征收稅款的工具。这岂不就是出卖行路权和通行权嗎?

最后,沒有得到土地所有人的許可,不得在座落于另一个人的庭园里的井中汲水,因为如果沒有相反的他人占有,那么根据添附权,那个水源就屬於土地占有人所有;如果不繳納租稅,也不得在他的房屋里度过一天;未經土地所有人同意,也不得去看他的庭院、花园或果园;也不得違反主人的意願而在一个猎园或圈起来的土地上散步;可是法律許可每个人把自己关闭起来,把自己圈起来。所有这些禁例都是一些不仅是对于土地而且也是对于空中和水上的絕對的权利限制。只要我們屬於无产階級,所有权就把我們全都从土地上、水上、空中和火中驅逐出来(Terrâ, et aquâ, et aere, et igne interdicti sumus)。

如果不把四行中的其他三种据为私有,那么人們就不能把最

稳定的一种据为私有；因为按照法国法和罗马法，地面的财产所有权包括地面以上和地面以下的财产所有权——誰的土地直到天空都是誰的（*Cujus est solum, ejus est usque ad coelum*）。要知道，如果水、空气和火的使用排斥所有权，土地的使用也就起这样的作用。孔德先生在他的《論财产》第五章中好像已經提出过这一連串的推理。

“一个人吸不到空气，只要隔几分钟就会死亡，而部分的缺乏空气会使他感到剧烈的痛苦；食物的部分或全部的缺乏也会对他产生类似的结果，虽然沒有那么快；完全缺乏衣服和住所也会发生同样的情况，至少在某些地带是如此……。所以为了維持生命，人有必要不断地把各种不同的东西据为私有。但是这些东西的数量不是比例相等的。有些东西，像星星发出的光、大气层的空气、海洋中的水等等，其数量之大使得人們看不出有任何显著的增加或减少；每个人可以按照自己的需要尽量取用，而絲毫不会妨碍別人的享受，也不致于对別人发生絲毫的損害。这一类的东西可以說是人类共有的财产；在这方面，每个人应負的唯一义务就是絲毫不要去妨碍別人的享用。”

讓我們来补充一下孔德先生的論证。如果禁止一个人在大道上通行、在田野中休息、在洞穴中躲避風雨、点火、拾取野生果实、采取药草并在一个陶器里加以煮熟，这个人是活不下去的。所以土地——像水、空气和阳光一样——是一种首要的必需品，每个人只要不妨害別人的享用就應該可以自由地加以利用。那么为什么要把土地私有化呢？孔德先生的答复是奇怪的。薩伊主張，这是因为它不是不稳定的；孔德先生則肯定說，这是因为它不是无限的。土地在数量上是有限的；所以，按照孔德先生的說法，它是應該被私有的。相反地，他似乎應該說：所以它是不應該被据为私有

的。因为，不論任何人占用的空气或阳光数量多大，誰也不致因此遭受損害；因为其余的部分总是够所有的人使用的。至于土地，那就不同了。誰要或者誰能够占有多少阳光 多少吹过去的風和多少海上的波濤，我可以允許他去占有多少，并且可以原諒他的恶劣的意图。但是，如果一个活着的人主張把他的土地占有权改变为所有权，我就要对他宣战并进行殊死的斗争。

孔德先生的論证和他的論題是反对的。“在那些为我們的生存所必需的东西中，”他說，“有些东西数量很多、可以取之不尽，用之不竭；其他的东西数量較少，只能滿足某一数字的人們的需要。前者被称做共有的，后者被称做私有的。”

这样的推理不是严格地合乎邏輯的。水 空气和阳光之所以成为公有的东西，并不是因为它们是用之不尽的，而是因为它们是不可缺少的，并且不能缺少到这样的程度，以致大自然在創造它們的时候好像使它們的数量几乎达到无限，以便使它們不能作为任何私有化的对象。土地同样是我們生存所不可缺少的东西，因而它是公有的，因而它是不能被私有化的。但在四行中，土地的数量比其他几項的数量要少得多，所以它的使用应该受到节制，这并不是为了少数人的利益，而是为了所有的人的利益和安全。总之，权利的平等是被需要的平等所证明的；可是，如果一种物品的数量有限，那就只能通过占有的平等来实现权利的平等。孔德先生的那些理論在实质上就是一种土地改革法。

無論从哪一方面来观察这个所有权的問題，如果我們深入研究，我們都会归結到平等。关于那些可能或者不可能被私有化的东西的區別，我不想再多說了；在这方面，經濟学家和法学家是在竞赛他們的愚蠢。《民法法典》給所有权下了定义，但对于什么东西是可以或不可以据为私有，却只字未提；并且当它提到那些可以进

行交易的物品时，它就始終沒有加以确定也沒有加以解釋。可是这一方面并不缺乏启示。像下列这些话都是浅显的格言：皇帝可以支配所有的人，个人只能支配他自己的财产。皇帝可以支配一切东西，个人只是一家之主（Ad reges potestas omnium pertinet, ad singulos proprietas Omnia rex imperio possidet, singula domino）。社会的主权与个人的所有权是对立的！人們不就可以說这是一种平等的預言、一种共和主义的天启嗎？甚至存在着无数的前例；从前，教会的財物 王室的土地 貴族的封地是不得出让的，是不因时效而消灭的。如果制宪議會^①不廢除这种特权，反而把它扩展到每一个公民身上，如果这个議會宣告劳动权和自由权一样，是永远不能丧失的话，那么在那个时候，革命就已經成功了，我們現在就能专心从事于其他方面的改进工作了。

第二节 普遍的承认不能证明所有权是合乎正义的

在上述薩伊的引文中，人們不能清楚地看出这位作者究竟要使所有权决定于土地的稳定的性质，还是决定于他认为所有的人都已承认这种私有化的事实。他的话既可以作这样的解釋，也可以作那样的解釋，甚至同时可以作两种的解釋；所以人們可以认为作者所要說的是：所有权最初是从意志的行使而产生的，土地的稳定性使这种意志可以应用于土地方面，而从此以后，普遍的承认就核准了这种应用。

不論怎样解釋，难道人們通过他們相互的承认就可以使所有权合法化嗎？我否认这一点。这样的一种契約，那怕它的起草人是格老秀斯、孟德斯鳩和卢梭，那怕它上面有全人类的簽字，从正

① 指法国大革命时代的制宪議會。——譯者

义的观点来看是当然无效的,而締結这个契約的行为是非法的。正如不能放棄自由权^①那样,人也不能放棄劳动权。要知道,承认土地所有权就是放棄劳动权^②,因为这就等于放棄劳动的工具,这就是买卖一种天然的权利,也就是拋棄做人的資格。

但是我就算承认人們以之为資本的那种默示的或正式的承认行为确实存在过;其結果又会怎样呢?显然,那些拋棄行为是相互的:如果得不到一种作为代价的等值权利,人們是不肯拋棄一个权利的。所以我們又回到平等上来了,平等是一切私有化所不可缺少的条件;因此,在用普遍承认、即平等来证明所有权是正当的之后,我們又不得不用所有权来证明不平等是正当的。我們將永远跳不出这个进退两难的处境。的确,如果按照社会契約來說,所有权是以平等为条件的,那么到了不再有平等存在的时候,契約就告破裂,一切所有权就都成为霸占了。因此,用这个所謂普遍的承认來說明所有权,是什么也說明不了的。

第三节 所有权永远不能因时效而取得

所有权曾經是世間禍害的根源,是人类从出生起就被束縛在身上的这条犯罪的和苦难的长鎖鏈的第一环。关于时效的謊話是为了阻止人类走向真理和为了維持对錯誤的偶像崇拜而散布在思想上的致命的魔咒,是对良心的死刑的判决。

① 卢梭說过:“拋棄他的自由,就是拋棄他做人的資格,甚至就是拋棄受到人道待遇的权利,拋棄他的責任。对于拋棄一切的人來說,任何賠償都是不可能的。这样的拋棄行为是和人的本质不相容的,并且这就使他的行为完全失去道德性,也就是使他的自由完全失去道德性(《社会契約論》第1册第4章)”。——原編者

② 如果蒲魯東写成“就是放棄承认有劳动权”,那么他的思想将显得比較明了。另一方面,必須記住,他所研究的是农业生产占优势的經濟体系。在一种已有了分工組織的社会中,不願从事农业的人在劳动时可以不~~需要~~土地所有权。——原編者

《法典》所规定的时效是：“一种因时间的推移而取得权利或免除义务的方法。”^① 在把这个定义应用到思想或信仰上去的时候，我們可以用时效这个詞来说明这种留恋古老迷信的經常不断的偏爱，不論迷信的对象是什么；这往往是一种猛烈而不顾死活的对抗，人們在各个时代都是以这种对抗来接受新的見解的，它也能使一个有智慧的人成为殉道者。一种原理、一种发明、一种高尚的思想在其出現于世界上的时候，都碰到过一道好比是所有古老成見結成的阴谋集团那样的巨大壁垒。用时效来对抗理智，用时效来对抗事实，用时效来对抗一切前所未聞的真理，这就是維持现状哲学的梗概和历代保守分子的象征。

当福音的改革向全世界提出来的时候，就有人以时效来替暴行、放蕩和自私作辯护；当伽利略^②、笛卡儿、帕斯卡和他們的門徒改造哲学和自然科学的时候，就有人以时效来袒护亚里士多德的哲学；当我们 1789 年的祖先要求自由和平等的时候，就有人以时效来袒护暴政和特权。“过去一向有过所有人，将来也永远不会沒有。”社会不平等的辯护人就是想用这种莫测高深的话語、穷途末路的自私心理的最后掙扎来回答他們的敌人的攻击的；他們无疑地认为思想意識也像所有权那样会发生时效作用。

今天我們由于科学的胜利进軍而得到了启发 在最光荣的成就的教导下去怀疑我們自己的見解，我們以贊許和高兴的心情欢迎大自然的观察家，他經過成千次的試驗并根据最深刻的分析去探求一个新的原理，一个到現在还没有被发見的規律。在这方面，

① 法国《民法法典》第 2219 条，“时效是依法律特定的条件，經過一定期間而取得所有权或免除义务的方法。”——原編者

② 伽利略(1564—1642)、意大利物理学家和天文学家 近代大文豪的鼻祖 ——譯者

我們不会因为有人借口从前的人都比我們能干，并借口这些人既沒有注意到相同的現象，也沒有掌握相同的类比法，就拒絕任何观念和任何事实。为什么我們对于政治学問題和哲学問題不保持同样的态度呢？为什么要有这种肯定从前已經发展过的一切意見的可笑的癖好呢？要知道这就意味着我們对于智慧上和道德上的事理都是无所不知的了。为什么普天之下沒有新的东西这句諺語好像專門是給形而上学的研究工作准备着的呢？

这是——必須說出这一点——因為我們在研究哲学的时候，与其說是从事观察和采用方法，还不如說是使用我們的想像力；这是因为空想和意願普遍地用来代替論证和事实作为判断的根据，所以直到如今，不可能辨別出誰是哲学家和誰是江湖派以及誰是学者和誰是騙子。自从所罗門^①和毕达哥拉斯以来，人們曾竭尽想像的能事来猜測社会的和心理的規律 各种体系都被提出来了。从这个角度来看，也許說一切都已說过了是正确的，但是說一切还有待证明，也不見得不正确。在政治学上（仅以这一門哲学为例），每个人都凭自己的热情和利害关系来决定自己的态度：思想屈服于意志所强制它接受的事物之下，因此沒有一点科学的气味，甚至也沒有一絲一毫的确实性。这样，普遍的无知产生了普遍的暴政；如果說思想自由已載明在宪章之中，那么思想的奴役就在多数人应占优势的名义下被宪章規定下来了。

为了把我自己限制在《法典》所說的民事的时效問題的範圍以內，我不打算来討論所有人所提出的这种陈腐的反对意見 討論起来太煩瑣和冗长了。誰都知道有些权利是不能因时效而消灭的至于那些可以因時間的推移而获得的东西，誰都知道时效要求具

① 所罗門（紀元前約973—935年），以色列王，傳說他是个极聪明的人。——譯者

备某些条件 缺少其中的一项就会使它无效^①。例如，所有人的占有固然是文明的 公然的和不间断的，但它的确缺少正当的名义，因为它所能提出的仅有的两项名义——占用和劳动——能适用于原告的所有人 同样也能适用于被告的所有人。而且，甚至这种占有也是缺少善意的，因为它是以一个法律上的错误作为根据的，而按照保路斯^②的说法，法律上的错误阻止了时效的成立 (Nunquam in usucapionibus juris error—possessori prodest)。这里，法律上的错误在于：或者是那个持有人以所有权的名义从事占有，而他却只应以用益权的名义从事占有；或者是他所买的东西是谁也无权出让和出卖的。

说明为什么时效不能被援用作为有利于所有权的主张的另一个理由(这个理由是从法学上最精密的理论中引申出来的)是：不动产的占有权是一个普及权的一部分，这种普及权即使在人类最悲惨的时代也从来没有全部丧失过。只要无产者证明他们始终行使着这种权利的某一部分，他们就可以恢复充分行使这种权利的权力。例如，一个具有那种可以占有、赠与、互易、出借、出租 出卖 改变或毁弃一件物品的普及权的人，依靠那唯一的出借行为，就可以保有这个权利的全部，即使他除了这个出借行为之外，从来没有用别的方式表示过他的所有权。同样，我们将会看到，财物的平等 权利的平等、自由 意志 人格等等乃是同一概念——自保权和发展权——的这么多等同的用语；总之，就是生存的权利，对于这种权利，在人类还没有全部从地球上消灭以前 是没有什么时效可言的。

① 法国《民法法典》第2229条：“要使时效完成 应具有以所有人的名义继续 1 断、和平、公然并明显地占有。”——原编者

② 尤里乌斯·保路斯，罗马法学家。——原编者

最后,关于完成时效所必需的时间問題,如果我們证明一般的所有权并不仅因經過了十年、二十年、一百年、一千年、十万年的占有就能取得 那是多余的;并且,只要世界上还有一个能够理解并能反对所有权的人存在,这个权利的取得时效就永远不会完成。因为法学原理和理性原则是与意外的和偶然的事实不同的。一个人的占有可以对另一个人的占有发生时效作用 但是,正如占有人不能因时效而失去自己的占有一样,理智也永远具有自行修正和改革的权能。过去的錯誤不能使理智在将来仍犯錯誤。理智始終是同样的永恒的力量。财产制度是愚昧的理智的产物,它可以由較為明智的理智所廢除。因此,所有权不能因时效而成立。这是十分肯定和真实的,所以那个法律上的錯誤不能使时效成立的原则恰好就是建立在这些根据之上的。

但是,如果我关于时效問題仅仅限于向讀者作以上的陈述,那我就沒有忠实地遵守我自己所定的方法,讀者也就有权指責我是江湖派和說謊者。我曾經首先指出土地的私有化是不合法的,如果认为它是合法的話,那它就决不能同财产的均等分开;其次,我曾证明普遍的承认絲毫不能給所有权作有利的证明,并且,如果这个承认能够证明什么的話,那它也只是证明必須要有财产的平等。我还得說明的是,如果时效是可以被接受的,它也預先要假定财产是平等的。

这个說明既不冗长,又不困难。我只需使讀者注意为什么要采用时效制度的緣由就够了。

“时效”,杜諾^①說,“似乎是自然的公平观念所不取的,按照这种观念,不应当違背一个人自己的本意并在他不知不觉的状況下

① 弗朗斯瓦·伊格納斯·杜諾·德·沙尔納日,法学家和历史学家,生于圣克勞德(1678),死于貝桑松(1752),著有《时效論》(1730)和《永远管業論》(1733)。——原編者

剥夺他的财物，也不许一个人损人利己。但是，如果时效制度不存在的话，那就往往会发生这样的情况：一个诚实的取得人在长期占有之后，随时会遭到剥夺，而且，即使这个取得人的财物的确是他从真正的物主那里得来的，或者他已经通过合法的手续解除了一切义务，那么他在失去他的权利以后，也随时有被剥夺或再度承担义务的危险。所以公共利益要求规定一个期限，期满之后，任何人不得侵犯实际占有人的权利，也不得再对放弃已久而不行使的权利有所要求……。所以民法在规定时效的时候目的只在于使自然法臻于完善，并对国际公法有所补充。并且，由于时效是以永远应比个人利益优先考虑的公共利益为基础的（*Bono publico usucapio introducta est*），所以当它具备了法律所规定的条件时，应当得到赞许。”

杜利埃在其《民法论》中说：“为了使财产所有权的问题不致过久地迁延不决，从而妨害公共利益，扰乱家庭的安宁和社会事务的稳定起见，法律规定了一个期间，超过了这个期间，法律就拒绝受理恢复财产所有权的请求，并通过使占有和所有权结合起来的办法，把占有那种由来已久的特权归还给它。”

卡西奥道尔^①在谈到所有权时说，在诉讼狂的暴风雨中，在贪欲的汹涌的浪潮中，所有权是唯一可靠的港口（*Hic unus inter humanas procellas portus, quem si homines fervida voluntate praeterierint; in undosis semper iurgiis errabunt*）。

所以，按照这些作家的说法，时效是保持公共秩序的手段，在某些场合是恢复取得所有权的原始方式的措施，是民法上的一种拟制。这个拟制的全部力量是从解决争端的必要性中产生的。不然

^① 卡西奥道尔，罗马百科全书派，大约生于480年，死于575年前后，他的著作见米尼的《神学通论》第69、70册。——原编者

的話，這些爭端就無法解決。因為，如格老秀斯所說，在本質上，時間是不能產生任何效果的；一切事物都是在時間中發生的，但沒有一件是由時間造成的；所以，時效或由於時間的推移而取得權利，是一種相因成習地採用的法律上的擬制。

但一切所有權必然是從時效，或者是從羅馬人所說的那種長期占有開始的；也就是說，是從持續的占有開始的。所以我首先要問，占有怎能由於時間的推移變成所有權呢？你可以隨意假定占有期間多麼長久；你可以幾年和幾百年地繼續占有，但你永遠不能使那本身什麼也創造不出來的、什麼也改變不了的、什麼也更換不了的時間把一個用益權人變為一個所有人。至於民法承認一個多年保持其地位的誠實的占有人可以擁有不被一個突如其來的人所剝奪，它這樣做也只是證實了一個已經受到尊重的權利；這樣採用的時效制度也只能說明占用人可以保持二十、三十或一百年以前就開始的那種占有。但是，當法律宣稱時間的推移可以把占有人變成所有人的時候，它就認為一種權利可以沒有產生的原因而被創造出來，它毫無理由地改變了對象的性質；它用立法手續把一個不容立法的問題規定下來；它越出了它的職權範圍。公共秩序和個人的安全所要求的只是保障占有。為什麼法律卻創造了所有權呢？時效曾經是一種對於未來的保證，為什麼法律把它變成一個特權的問題呢？

因此時效的根源和所有權本身的根源是相同的。既然所有權只能在嚴格的平等條件下得到合法化，時效也不過是為了確保這種寶貴的平等而必須採用的成千種形式的另一種。這並不是無謂的歸納，並不是牽強附會的推斷。一切法典的條文都可以證明這一點。

的確，如果所有的民族由於一種正義的和自保的本能都已承

认了时效的效用和必要性。如果它们的宗旨是借此保护占有人的利益,那么它们能对那种因外出经商、战争或被俘而不通音讯的远离家庭和祖国的无法执行任何占有行为的公民不加照顾吗?不能。所以,在把时效引用到法律上去的时候,人们就承认所有权可以仅凭意愿(nudo animo)而得到确保。可是,如果所有权仅凭意愿就能得到确保,如果它只能由于所有人的自愿行为才能丧失,时效有什么用呢?既然所有人只要表示有此意愿就可确保他的所有权,那么对于因时效而消灭的所有权,法律怎么就敢推定所有人是有过抛弃它的意愿呢?什么样的时间推移能承认这种推测呢?法律根据什么权力用剥夺他的财物的方法来处罚所有人的不在场呢?啊,刚才我们已经看到时效和所有权是同一的东西,而现在我们又发见它们是互相破坏的!

格老秀斯觉察到了这个矛盾,他对此所作的解答是这样的奇特,所以值得把它摘录下来:“哪里会有这样一种缺乏基督教徒精神的人,”他说,“他为了了一点无关紧要的东西,就愿意永久成为一个侵占性的占有人呢?如果他执意不放弃他的权利,这种情况是必然会发生的。”(Bene sperandum de hominibus ac propterea non putandum eos hoc esse animo ut, rei caducæ causâ, hominem alterum velint in perpetuo peccato versari, quod evitari sæpe non poterit sine tali derelictione)天哪!我就是这样的人。哪怕会有一百万个所有人在最后的审判以前要在地狱中受炮烙之刑,我还是要责备他们从人间的财物中抢去了我的那一份。对于这个有力的理由,格老秀斯回答说:与其进行诉讼、扰乱各民族的和平和煽起内战,还不如放弃一个发生争执的权利。只要我得到赔偿,我可以接受这个论证,如果人们愿意的话。但是,如果人们拒绝给我赔偿,那么富人的宁静和安全与我这样的无产者又有什

么相干呢？我对公共秩序也像对所有人的安全那样毫不关心。我要求过劳动者的生活，否则我宁愿战斗到死。

不管我們走向哪一方面，我們都会得出这样的結論，时效是所有权的一个对立面；或者毋宁說，时效和所有权是同一原理的两种形式，但这两种形式是用来互相糾正的；新的或旧的法学主張要把这两者調和起来，这是一个不小的謬誤。的确，如果在所有权的規定中，我們只能看到一种要保障每个人都有一份土地和劳动权利的願望，在虛有所有权与占有的分离中，只能看到一种对于外出的人、孤儿以及所有不知道或不能保护自身权利的人們的保护；在时效制度中，只能看到一种或者是为了駁斥那些不正当的請求和侵占行为或者是为了解决那些因占有者的更替而引起的爭論的办法；那么，在人类正义的这些各种不同的形态中，我們就会察觉到人們为了援助社会本能而作出的自发的努力；我們將在这种对于一切权利的保护中看到平等的思想感情和趋向平均化的恒常的傾向。并且，在更深入地观察的时候，我們甚至可以在那种对于这些原理的夸張中证实我們的学說；因为，如果地位的平等和普遍的結合沒有早日得到实现，那是由于在一个时期中，立法者和法官的愚蠢使人民不能作出合理的判断；同时也由于在原始社会时期，虽然曾經閃耀过真理的光芒，社会領袖們的初期思考却只能产生黑暗。

在原始契約成立之后，在表明人們的原始需要的法律和制度最初訂定之后，立法者的責任是改正立法的錯誤；补充不够全面的部分；用較好的定义使那些似乎有矛盾的問題趋于協調。可是他們沒有这样做，却停留在法律条文的字义上，滿足于注解者和学究的低賤工作。由于他們把那时人們必然有缺点和錯誤的想法当作是永恒的和毫无疑問的真理的不易之論，他們就被輿論所左右并受制于对教条的崇拜、总是按照神学家的榜样，从下列原則入手：

凡是在各个时代到处被普遍承认的东西,就一定是真实的;好像一种普遍的但自发的意见所证明的,不是一个概括的表面现象,而是别的东西似的。让我们不要误解:各民族的意见可以用来证实对于一个事实的察觉、对于一条规律的模糊的感觉;但它却丝毫不能使我们对于事实和规律有所认识。人类的一致同意是自然的一种迹象,而并非像西塞罗所说的那样,是自然的一条规律。真理隐藏在迹象之下,对于这个真理,通过信仰是可以相信的,但只有经过思考才能加以认识。人类的思想在一切有关物理现象和天才创造方面经常得到的进步都向来是这样的:至于良心上的事实和我们的行为上的法则,又怎么会有所不同呢?

第四节 劳动。——劳动没有使自然财富私有化的固有能力

我们将通过政治经济学和法学的定理、亦即通过所有权所能提出的一切似乎比较合理的反驳来证明:

1. 劳动没有使自然财富私有化的固有能力。

2 即使我们承认劳动具有这种能力,但是不论哪一类劳动,不论产品多么稀少,也不论劳动者的能力多么不平衡,人们都将被引导到财产的均等。

3. 在正义上,劳动是摧毁所有权的。

依照我们的反对者的榜样,并且为了不致在我们论述的过程中留下一些疑难问题没有解决,让我们尽量清楚地来讨论这个问题。

孔德先生的《财产论》说:

“法国作为一个国家,拥有属于它自己的领土。”

法国作为一个单一体,占有它所开发的一片领域;它并不是这

个領域的所有人。关于这一点，国家与国家之間和人与人之间是相同的；它們是有共用权的人和劳动者；把土地的所有权归屬於国家，这是語言上的一种濫用。使用权和濫用权既不屬於个人也不屬於国家；将来总有一天，为了制止一个国家濫用土地而发动的战争要被看成是一种神圣的战争。

因此，企图解釋财产是怎样形成的并首先就主張国家是所有人的孔德先生，掉到那种把未决問題作为論据的錯誤中去了；从这个时候起，他的整个論证已告崩潰。

如果讀者认为否认国家具有領土所有权是把邏輯推得太远，那么我只要提醒你們一下，宗主权的种种主張、进貢、国王的特权、劳役制、人力和金錢的摊派、物資的供应等等历来都是从虚拟的国家所有权中产生出来的，因而也就产生了抗稅、叛乱、战争和人口减少的現象

“在这个疆域中，存在着一些沒有变成私人财产的广闊的土地。这些土地一般是森林，屬於全体人民所有，而获得收益的政府把这些收益用在或应当用在公益方面。”

应当用这个短語說得很好；这可以免得說謊。

“該把这些土地出賣……”

为什么要出賣？誰有权出賣？即使国家是所有人，这一代人可以剝夺下一代人的財產嗎？国家是以用益权的名义占有的；政府进行管理、監督和保护；如果它还可以租让土地的話，它也只能租让使用权；它既无权出賣，也无权以任何方式轉让出去。既然沒有所有人的資格，它怎能移轉所有权呢？

“如果一个勤勞的人买进了一份土地，例如一片广闊的沼澤地，这就并不是霸占，因为公众通过他們的政府收到了这块土地全部的价值，在成交之后公众的財富仍然和从前一样多’

多么可笑！什么！因为一个挥霍的、轻率的或不称职的官吏出卖了国家的财物，而我身为国家的被监护人，在参议院里既没有谘询的发言权又没有表决权，对于这个买卖无法提出反对意见，因而它就算是有效的和合法的了！人民的监护人把人民的产业消耗净尽，而人民却一点追究的权利都没有。您说，我曾经通过政府的手收到售货收入中属于我的那一份：但是，首先我是不愿意出卖的，就算我愿意的话，我也不能这样做，我没有出卖的权利。并且事后我一点也看不出这个买卖对我有什么好处。我的监护人发给了几个兵士一些衣服，修理了一座古堡，为了夸耀自己而修建了一个费用昂贵但毫无价值的纪念碑；后来他们又放过一次焰火并在庆祝会上树立了一根悬挂奖品的旗杆；和我所受到的损失相比，这又算得了什么呢？

买得土地的人埋上了界石，把土地圈了起来，并且说：“这是我的；各人管各人的事，各人為自己打算。”因此，这里就有一块从今以后谁也无权插足的土地，只有这块土地的所有人和他的朋友们是例外。这块土地除了土地所有人和他的僕役之外谁都不能加以利用。如果这样的买卖增多起来，那么人民——他们既不能够又不愿意出卖，并且也没有得到售货收入——不久就将连休息或躲避风雨或从事耕耘的地方都没有了。他们将饿死在土地所有人的门口，饿死在这块曾经是他们产业的边上；那个看着他们气绝的土地所有人会说：懒汉和无赖都是这样死亡的！

为了使我們能够同意土地所有人的霸占行为，孔德先生假惺惺地说，土地在出卖的时候是没有什么价值的。

“必须注意不要夸大这些霸占行为的重要性：人们应当从这些被占用的土地所养活的人数和向他们提供的生活资料方面来衡量这些霸占行为。例如，如果这块现值一千法郎的土地在开始被霸

占时只值五生丁的話，那么我們实际損失的就显然只有五生丁的价值。一块四平方公里的土地过去是养不活一个困苦万分的野蛮人的；今天它却可以提供一千个人的生活資料。这块土地的千分之九百九十九是占有人的合法財產；霸占去的仅是現值的千分之一。”

一个乡下人在忏悔时坦白承认他曾毀掉了一張证明他欠三百法郎債款的字据。听他忏悔的神甫說：“你必須偿还这三百法郎。”“不，”那个乡下人回答說，“我願意偿还那張字据的紙張費两个里亚尔^①。”

孔德先生的邏輯很像这个乡下人的善良的信念。土地不仅具有全部的和现实的价值，而且还具有一种潜在的价值、即将来的价值；这个价值依靠我們的能力来使它發揮作用，并在我們的工作中加以使用。撕毀一張汇票、一張付款单、一張領取年金的单据，就紙張來說，你撕毀的东西簡直没有什么价值；但是和這張紙一起，你消灭了你的权利，并且，在丧失你的权利的同时，你也就剝夺了你自己的那項財物。你可以毀坏那块土地，或者——这对于你是一样的——你可以出卖它：你不仅是出让一次、两次或几次的收获，而是消灭你和你的子孙可以从那土地上得到的全部产品。

当孔德先生这位所有权的拥护者和劳动的歌頌者假定政府出让土地时，我們不要以为他作出这个假定是沒有緣故的和无所謂的；他这样做是有必要的。由于他反对占用的学說，而且他又知道，如果沒有事先的占用許可，劳动是不能造成权利的，所以他不得不把这种許可和政府的权力联系起来，这就意味着所有权是以人民的主权为基础的，換句話說，是以普遍的同意为基础的。这个

① 里亚尔，法国古銅币名，价值极小。——譯者

理論我們上面已經討論過了。

先把所有权說成是劳动的产物，然后又說要給劳动一块地盘以便操作，如果我沒有弄錯的話，这簡直是在制造一个循环論法。我們在下面立刻会看到这个說法的矛盾。

“一块特定的土地只能生产出供一个人一天的消費量；如果占有人用他的劳动設法使它能够生产两天的消費量，那么他就把它的价值提高了一倍。这个新的价值是他的成就、他的創造；它不是从任何人那里搶来的；这是他的財產。”

我同意那个占有人可以得到双倍收获作为他的辛苦和努力的酬报，但他对于土地却不能得到任何权利。让劳动者享有他的劳动果实，这我是同意的；但是我却不了解为什么产品的所有权可以带来生产資料的所有权。一个漁夫在海边的同一处所，能够比他的同伴捕得較多的魚，难道他的这种本領就可以使他成为那片漁場的所有人嗎？曾否有人把一个猎人的熟练的技能当作是一片森林的所有权的根据呢？这个对比是完全合适的；勤劳的农民可以在丰富和优质的收获物中得到他的努力的酬报；如果他对土地有所改善的話，他就可以取得一种作为占有人的优先权；但他在任何情况下永远不能以他的耕种技巧作为根据，取得他所耕种的土地的所有权。

要把占有变为所有权，除劳动以外还需要某种东西；如果沒有这种东西，当一个人不再是劳动者的时候，他就立刻不再是所有人了。可是按照法律，造成所有权的，就是那种久远的、沒有爭执的占有，換句話說，就是时效。劳动不过是賴以表明占用的可以觉察到的迹象 实际的行为。所以，如果那个农民在他停止劳动和生产之后仍然是所有人；如果他的占有最初是租让給他的，后来是被容忍的，終于成为不能出让的，那是由于民法的认可并根据占用的

原則而發生的。這一點千真萬確，以致沒有一張賣契、沒有一張租佃或租賃契約、沒有一張領取年金的單據不是以此為前提的。我只舉出其中的一個例子。

一項不動產的價值是怎樣估定的呢？根據它的收益。如果一塊土地可以產生一千法郎的利益，那麼按照百分之五來計算，這塊土地就值二萬法郎，按照百分之四來計算，那就是二萬五千法郎，依此類推；換句話說，這就意味着，在二十或二十五年之後，購買人已經可以把他所付的價款全部收回。所以，如果經過了一定期間之後，一項不動產的代價既然得到全部償還，為什麼那個購買人還仍然是所有人呢？這就是根據占用權，如果沒有這種權利的話，一切買賣都將是一種可以贖回的買賣行為了。

所以，勞動造成私有的學說是和《法典》相矛盾的；當那些擁護這個學說的人用它來解釋法律時，他們就自相矛盾了。

“如果人們能使一塊原先什麼也不生產的土地或者一塊甚至像某些沼澤地那樣的瘠地變為肥沃的土地，他們就因此不折不扣地創造了所有權。”

夸大一種說法和玩弄模稜兩可的辭句好像有意使人受騙似的，這有什麼好處呢？他們不折不扣地創造了所有權。你的意思是說，他們創造了一種以前並不存在的生產能力；但是這種能力只有在以物質為基礎的條件下才能被創造出來。土地的實質依然不變；發生變化的僅是它的性質和後天的變異。人創造了一切，除物質本身以外的一切。我認為，這種物質人們在不斷勞動的條件下僅能占有和使用，同時對他所生產出來的東西暫時取得了所有權。

所以，這兒頭一點已經得到解決：即使許可取得產品的所有權，這種所有權也並不附帶生產工具的所有權；據我看來，這一點不再需要更多的說明了。軍人占有着他的武器，泥水匠占有着他

所負責保管的建筑材料，漁夫占用着水面，獵人占用着田野和森林，農民占有着土地，在他們之間，情形是等同的：他們都可以說是他們生產出來的產品的所有人；但沒有一個人可以成為生產工具的所有人。對產品的權利是專屬權，就是及物權；對工具的權利則是普通權，就是對物請求權。

第五節 劳动导致所有权的平等

即使我們承認劳动可以產生對生產資料的所有權：為什麼這個原則不是普遍的呢？為什麼享受這條所謂定律的利益，僅限於極少數人，而對廣大的勞動者則以閉門羹呢？有一位哲學家主張一切動物起先都像菌那樣是從陽光晒熱的土地中生長出來的；有人問他為什麼現在土地就不能產生性質相同的東西呢？他答復說，因為土地老了，它已失去它受胎的能力了。過去這樣多產的劳动難道也同樣變成不能生育了嗎？為什麼現今的佃戶就不能再用劳动來取得這塊從前靠土地所有人的劳动取得的土地呢？

有人說，這是因為它已經被私有了。這不是一種答復。例如一塊地產是以每公頃收取五十蒲式耳糧食的租價出租的；佃農的技能和劳动把這個產量提高了一倍；這個增加額是由佃農創造的。假定土地所有人由於一種少見的溫情，不用增加田租的辦法去攫奪這部分產品，而讓農民享受他的劳动果實；即使這樣，也並不就完全符合正義。佃農在改良土壤的時候，已給地產創造了一個新的價值，所以他就有權得到這筆財產的一部分。如果一塊土地原值十萬法郎，如果通過佃農的劳动它的價值已經漲到十五萬法郎，那麼生產出這項額外價值的佃農就是這塊土地的三分之一的合法所有人。孔德不能批評這種說法是錯誤的，因為這就是他所說的：

“使土地變得更加富饒的人們對人類的貢獻並不少於創造新

的土地面积的人。”

那么，为什么这个法则不能像对于开荒的人那样适用于改良土壤的人呢？由于前者的劳动，土地的价值是一，由于后者的劳动，它就增值为二；就他们两方面来说，创造的价值是相等的。为什么不给他们两者以平等的所有权呢？我看不出对这个问题可以提出任何站得住脚的反驳，除非重新乞援于先占权。

“但是，”有人会說，“即使接受您的要求，也不会使财产的分割次数有很大的增多。土地不能无限制地增加它的价值：在两次或三次垦殖之后，它很快就达到它的最高限度的丰产额。农艺所增加的东西，与其說来自农民的技巧，还不如說来自科学的进步和知識的傳播。因此，如果在一大堆的所有人之中再加上几个劳动者，也不能构成反对所有权的理由”。

如果我们努力的结果，仅是在几百万个所有人中再加上几百个劳动者，从而扩大土地的特权和实业的壟断，那么这个爭议的收获就实在太微薄了。但这未免是誤解了我們的真意，并且证明他们缺乏智慧和邏輯性。

如果增加一件东西的价值的劳动者可以获得所有权，那么維持这个价值的人也应该得到同样的权利。什么叫做維持？就是不断的增加，就是不断的創造。什么叫做耕耘？就是使土地产生它每年的价值；就是通过每年更新的創造，使一块土地的价值不致降低或消失。所以，就算所有权是合理的和正当的，就算地租是公允的和合乎正义的，我也要說耕种者享有同开荒者和改良土壤者一样的权利，应该取得所有权；当一个佃农每次偿付地租时，他就在受托照管的田地上得到一部分的所有权，这部分所有权的分数的分母等于所付地租的份额^①。如果你不承认这一点，

^① 这里是第一篇論文中建設性內容最重要的部分之一，就这一点作一些更确切

你就会陷于武断和专横，你就是承认阶级特权，你就是赞成奴隶制度。

凡是劳动的人都可以成为所有人：这个事实是从政治经济学和法学的公认的原理中必然推论出来的。当我說所有人时，我不是像我們那些假仁假义的經濟学家那样，只是指他对他所得的津贴、薪金、报酬有所有权；我指的是他对他所創造的价值有所有权，而現在却只有雇主可以从这个价值中得到利益。

由于这一切都牵涉到工資和产品分配的学說，同时由于这个问题从来没有从理論上加以明确，我要求在这里多加說明；这种闡述对于主题是不会沒有用处的。許多人提出让工人分享产品和利潤；但是在他們的心目中，这种分享純粹是慈善性的；他們从未說明，也許連想都沒有想到，这是劳动所固有的一种天然的、必要的权利，是和生产者的职能分不开的，即使这个生产者是个最低級的小工也是如此。

这里是我的建議：劳动者即使在領到了工資以后，对他所生产出来的产物还是保有一种天然的所有权。

我繼續引证孔德先生的言論：

“雇用一些工人来弄干水草地、拔去地上的树木和小树丛；总之，就是清理土地。他們增高了它的价值，他們使财产的数量加大；他們获得食物和工資，作为他們所增加的价值 的报酬 所以这个价值就成为資本家的财产。”

这个代价是不够的：工人們的劳动已經創造了一种价值；因而

的解說不是沒有益处的。1848年6月，蒲魯东在向塞納省选民提出的革命綱領中說明应当把地租看作是按年撥还财产价值的价款，并且他要求“当土地所有人由于历年地租的累积，已經收回他的不动产的全部价值，其中百分之二十是外加的补偿金的时候，那笔财产就归中央农业公司所有，由这个公司通过在各地創办的分公司 負責供应农业組織的需要。”——原編者

这种价值是他們的財產。但是他們既沒有出賣这种价值，又沒有加以交換；并且您，資本家，您也沒有花什么力气來掙得这种价值。如果您由于您所供給的物資和生活必需品而得到一部分的權利，那自然是非常合乎正義的；您对生产作了貢獻，您就应当得到一部分的享受。但是您的權利不能取消工人們的權利；虽然您不願意，这些工人在生产工作中仍然不失为您的同事。您为什么要讲起工資呢？您用来支付劳动者工資的錢，仅足以和工人們放棄給您的永远占有的几年中的所得相抵。工資是劳动者維持每天生活和补充精力所必需的費用；而您把它当作是一項出讓所生产出来的价值的代价，那就錯了。工人什么也沒有出賣：他既不知道他的權利，又不知道他所讓給您的權利的範圍，也不懂得您所謂和他訂立的契約的意義。在他这方面，完全是无知；在您那方面，即使不說是盜竊和詐欺的話，也至少是錯誤和乘人不備。

讓我們用另外一个例子來把这一切說得更加清楚，使它的道理更为明显。

誰都知道把一块未經开垦的土地变为可以耕種的和能生产的土地是多么困难的事^①。这些困难是这样的巨大，以致独自进行开荒的人差不多总是在使土地能够給他生产出极微薄的生活必需品之前就死亡了。为此就必须有結集起來和配合起來的社会力量以及工业上的一切資源。在这一点上，孔德先生引証了很多确凿的事实，可是沒有想到他是在收集一些反对他自己的体系的证据。

假定有一队由二十或三十戶人家組成的移民的队伍在一个荒

① 可是，当作者在本章第1节中說“誰曾經創造了土地呢？上帝。”的时候，似乎把这一点忘了。上帝創造的是不能耕種的土地，使土地变为可耕的农田却是由于人們的劳动，就是通过一些改良土壤的操作。在这些改良中，有的是經久不变的，几乎是永久性的。——原編者

村中进行开垦：荒村中的本地人是经过协商后撤离的；村中遍地都是野草和树木。每户人家拥有一笔不大的但是足够的资金，总之就像一个开荒者所能选择的那样的资本：牲畜、种子、耕具、一些现款和口粮。在把土地分割之后，各人找到对他最合适的地点定居下来，着手开垦分给他的那份土地。但是，经过了几个星期的空前的疲劳、想像不到的辛苦、费用浩繁而且几乎是毫无结果的劳动之后，我们的这些人开始抱怨他们的职业了；他们感到情况艰难；他们咒骂自己的不幸的生活。

忽然，其中有一个最会动脑筋的人宰了一口猪，把一部分肉腌存起来；他决定牺牲他所余的粮食，跑去找他的那些苦难的同伴。“朋友们，”他以最和善的口气对他们说，“你们花费了这样多的辛劳才完成这样少的工作，并且日子过得很痛苦！半个月的工夫已经使你们陷于绝境！……让我们来签订一项使你们大家都可以得到好处的契约吧；我供给你们口粮和酒；你们每天都可以得到这么多；我们将在一起劳动，哎哟，朋友们，我们将感到幸福和满足！”

可以想像，一些已经破产的人还会拒绝这样的说辞吗？那些最感到饥饿的人就跟着这位奸诈的邀请人走了。他们就开始工作；集体生活的乐趣、竞赛、欢乐、互相使精力提高了一倍，工作明显地向前进展，他们在歌唱和欢笑声中驯服着大自然。过了不久，土地大起变化；垦熟的土地只等着下种了。这个做好之后，土地所有人就付钱给他的工人，后者道谢而去，并且惋惜和他一起度过的那些幸福的日子一晃就过去了。

别人学他的样，总能获得同样的成就。后来，那些人就定居下来，其余的人都分散了：每个人都回去做自己的开荒工作。可是在开荒的时候，必须活下去；他们在给邻居垦荒期间没有给自己垦荒；在播种和收获上，已经丧失了一年的时间。他们在把自己的劳

动力出卖給別人的时候，心里认为这样做一定是上算的，因为他们可以节省自己的粮食；并且在較好的生活中，还可以賺更多的錢。多么錯誤的打算！这是給別人創造了生产的手段，絲毫沒有給自己創造什么；开垦的困难还是一样；衣服都破旧了，粮食吃完了，不久錢袋也空了，袋中的錢都跑到那个他們为之做工的人的手里去了，并且只有他能够供給他們所缺乏的粮食，因为只有他能进行生产。后来，当可怜的开荒者已經罗掘俱空的时候，那个拥有粮食的人（像寓言中的狼似的，老远就嗅到了它的牺牲品）又出現了；对这个人他答应重新雇他去做工。对另一个人他建議用好价錢买进他那块不生产的土地，在买进这块土地以后，他却什么也不干，并且将永远什么也不干，这就是說，他为他自己的利益使一个人去耕种原来屬於另一个人的土地；事情做得非常順利，因此二十年之后，在那三十个原来在財富上是平等的人当中，有五个或六个已經变成全村土地的所有人，其他那些人的財產都在慈善的名义下被剝夺掉了。

我有幸生在这个崇尚資產階級道德的时代，这个时代的道德观念十分低落，如果有不少正人君子式的所有人向我质問这一切究竟有什么違反正义和公道的地方，我也一点不会觉得惊奇。卑鄙齷齪的灵魂！行尸走肉的家伙！如果現行的这种盗窃在你們看来还不算明显的話，那么怎样才能希望說服你們呢？一个人利用甜言蜜語，找到了損人利己的秘訣；然后，一旦利用了共同的努力而致富之后，他就拒絕按照他自己所規定的同样条件使那些为他发财的人过美好的生活；而你們还問在这样的一种行为中有什么詐欺的地方！他說他已經清償了他的工人，什么也不欠他們的了，又說他对自己的事还忙不过来，用不着去帮助別人。在这些借口之下，他拒絕像別人帮他起家那样去援助別人成家立业。当这

些可怜的劳动者孤立无援，无可奈何，而不得不出卖他們的产业的时候，他这个沒有良心的所有人，这个奸詐的暴发戶，却准备好去促成他們的傾家蕩产。而你們却以为这是合乎正义的！当心，在你們惊愕的眼光中，我看到比那因愚昧无知而产生的惊詫要明显得多的良心的不安。

有人說，資本家已償付了工人的劳动日；但为了确切起見，應該說資本家每天雇用了多少工人，就償付了多少个劳动日，这与上面的說法就決不是一回事了。因为，对于劳动者因团結協調和群策群力而产生的龐大的力量，資本家並沒有給予任何報酬^① 两百个卫兵在几小时之內把呂克索尔的方尖石塔豎到它的基石上；假如只是一个人，让他做上二百天，他能办得到嗎？可是，在資本家的帳上，工資的总数沒有什麼不同。是啊，把一片荒地变为可以耕种的农田，盖造一所房屋，开办一个工厂，——所有这些等于是豎起好些方石尖塔，移动好几座山。一笔最小的产业，一項最微不足道的事业，一个极簡陋的工厂的开工，都需要种类繁多的劳动和技巧的协作，所以一个人是無論如何办不了的。令人惊奇的是，經濟学家們从来沒有注意到这一点。因此，我們不妨把資本家的收入和他的付款对照一下。

資本家必須給与劳动者一笔使他在工作期間能够維持生活的工資，因为如果他不消費，他就不能进行生产。無論是誰，只要雇用一个人，就必須維持他的生活或者給予等值的工資。在一切生产过程中，这是首先要做的事情。我姑且承认在这方面資本家已

^① 这里是关于集体力量理論的初步說明。这个理論在《关于星期日的講話》中仅被提到而已。蒲魯东认为这个可以解說“計算上的錯誤”的理論是很重要的。随后，他說这个理論是他第一篇論文的思想（見蒲格来·《蒲魯东的社会学》，第70—81頁）。——序編者

經盡了他的責任。

除了他当前的生活必需品之外，劳动者必須能够在他的生产产品中保证得到他将来的生活必需品；不然的話，生产泉源将告枯竭，他的生产能力也将化为烏有；換句話說，应当使要完成的劳动永远从已經完成的劳动中再生出来；这就是再生产的普遍規律。因此，有土地的农民：1. 从他的收成中不但得到他自己和他家屬的生活資料，而且还得到維持和改良資本、豢养牲畜的手段，总之，就是得到再劳动和永远再生产的手段；2. 在生产工具的所有权中，得到耕种和劳动的永久的基础。

出卖劳动力的人的耕种的基础是什么呢？那就是所有人可能对他有所需要，以及毫无根据地假定所有人願意雇佣他从事劳动。像过去平民对于土地的占有是由封建主的慷慨和厚道所决定的那样，今天的工人的工作同样是由雇主和所有人的厚道和需要来决定的：这就是人們所說的不定占有。^①但是这种不定的地位是不合乎正义的，因为在这交易中包含着不平等。劳动者的工資很少超过他日常的消費量，并且不能保证他第二天的工資，与此同时，資本家将来的独立和安全却能在劳动者所生产出来的产品上得到保证。

可是，这种再生产的酵母——这种生命的永恒的萌芽，这种生产資金和生产手段的准备——构成資本家对生产者欠下的从未偿还的債務；正是这种詐騙性的抵賴行为，造成劳动者的赤貧、有閑者的奢侈和地位的不平等。人們很妥当地所說的人剝削人，主要就是这一点。

总之不外三个办法：或者劳动者除工資以外，也得分享他和他

^① 不定，拉丁字根为 *precor*，它的意义是“我請求”，因为从前租让字据上明文写着封建主是根据他的雇工或农奴的請求而許可他們耕种的。

的雇主一起生产出来的产品；或者雇主必须向劳动者提供一种等值的劳务；或者雇主必须保证永远雇佣劳动者。分享产品、互相服务或提供永远有工作可做的保证，——在这三个办法中，资本家必须选择一种。然而，显然他无法满足这些条件中的第二、第三两项：他既不能为那些曾经直接或间接对他的事业有所贡献的成千的工人服务，又不能使他們全体都永远有工作可做，所以剩下的就只有分割财产这一办法。但是，如果把财产分割了，那么一切地位都将趋于平等；将来就既不会有大资本家，也不会有大的所有人。

因此，当孔德先生在继续论述他的假设，指出他的资本家陆续取得他的雇员的劳动产品的时候，他就愈来愈深地陷入可悲的谬论的泥坑；由于他的论据没有更改，我们的答复当然仍旧一样。

“其他的工人被雇用来建筑房屋；有的在石矿中采石，有的运输石料，有的加以凿磨，有的把它安放起来。每个工人在经过他的双手的物料上增添了一定的价值，这个价值是他的劳动的产物，也就是他的财产。他刚创造了这个价值，随手就把它卖给资本的所有人，后者用食物或工资作为代价把这个价值买下来。”

分而治之(Divide et impera)；把他們分隔开来，你就能够控制他們；把他們分隔开来，你就能够发财致富；把他們分隔开来，你就能够欺騙他們，既可以把他們弄得晕头转向，又可以嘲弄正义。如果把劳动者互相分隔开来，那么付给每个人的每天的工资可能还会超过他所生产出来的价值；但是问题不在这里。一千个人工作二十天的一股力量是按照单独一个人工作五十五年的同样的工资标准来支付的；但这一千个人的力量在二十天之内已经完成了一个人即使劳动百万个世纪也无法完成的工作。这样的交易是不是公允呢？我再說一遍，这是不公允的。虽然您已经偿付了所有

的个别的劳动力,但是您沒有偿付集体的劳动力。因此,始終存在着一个您所沒有获得的而您却在非法地享受着集体所有权。^①

即使二十天的工資足以使这部分的群众能够在二十天中吃飽、住好、穿暖;如果这部分群众随时生产、随时把他們的生产品放棄給那不久就要解雇他們的所有人,那么在期間屆滿、工作停止后,这部分群众怎么办呢?依靠劳动者的协助而得到巩固地位的所有人过着安定的生活,不必再担心缺乏劳动和粮食,而工人却只有把希望寄托在这同一的所有人的慈悲心上,因为他已經把他的自由都出卖和放棄給这个所有人了。所以,如果那个滿足于舒适的生活和权利的所有人拒絕雇用那个工人,这个工人将怎样生活呢?他耕耘好了一块肥沃的土地而不能在那里播种;他盖造了一座舒适和美观的房屋而不能住在里面;他生产了一切而絲毫得不到享受。

通过劳动,我們走向平等;每前进一步,就使我們和它更接近一些;如果劳动者的体力、勤勉和技巧是相等的話,那么显然他們的财产也就應該是相等的。事实上,如果真像人們所主張并經我們認可的那樣,劳动者是他所創造的价值的所有人,那么結果就会是:

1. 劳动者應該获得财产,而不是游手好閑的所有人
- 2 一切生产过程既然一定是集体的,工人应当有权按照他的劳动的比例分享产品和盈利。
- 3 一切积累起来的資本既然是社会的财产 誰也不能把它当

① 还須加以确定的是,假定这个集体劳动力是可以估計的話,它的代价应当付給誰 是否應該把它的价值平分給每一个工人?它是否應該归那被认为可以与其成員区分开来的团体所有呢?是否可以把这集体劳动力归屬於組成这个团体、领导这个团体并使个别劳动力变成集体劳动力的那个人呢?是否應該把这个价值作为公共的和无主的财产而归入到社会基金的整体中去呢?——原編者

作他的專屬財產。

这些推論是駁不倒的；仅仅是这些推論就足以推翻我們整个的經濟制度，改变我們的規章和法律。为什么主張这个原理的人如今又拒絕遵从它了呢？为什么像薩伊、孔德、艾奈肯这样一些人在說明所有权来自劳动之后，接着又想法要靠占用和时效来使它固定下来呢？

但是，让这些詭辯家去发表他們那些矛盾的和盲目的言論吧；人民的良知会对他們的模稜两可的言辭，作出公平的判断的。我們应当赶快启发人民，給他們指明正确的道路。平等就将来到了；我們和它之間已經只隔开一个短短的距离，明天，这个距离就可一跃而过。

第六节 社会上的一切工資都是平等的

当圣西門主义者、傅立叶主义者以及一般說来所有今天从事研究社会經濟和改革的人都在他們的旗帜上写着：

“按才分配，按才配工。”（圣西門）

“按照各人的資本、劳动和才能进行分配。”（傅立叶）

的标語时，他們的意思是說——虽然他們沒有用这么許多話讲出来——由劳动和勤奋得来的大自然的产物是一种贈給各种杰出的和优秀的人材的奖品、錦标和桂冠^①；他們把地球当做一个广大的决斗場。在这个决斗場中，的确已經不是用长枪和刀劍的刺击、武力和奸詐来夺取奖品，而是用获得的財富、知識、才能，甚至用德性本身来夺取的了。总之，他們认为，并且大家也和他們一起认为，

① 在这甲 圣西門的观点似乎沒有得到正确的領会。“按才配工”是分配劳动工具的公式，把最好的工具給与能够用它們来生产数量最多和质量最好的产品的人。这不是分配报酬，而是工作和职务的分派，把适当的人安置在适当的岗位上。——原編者

最高的報酬應該給与才能最大的人，如果我們用那至少具有說得干脆这一优点的买卖人的口气來說，那就是工薪应当和才能及其成績相称。

这两位自称为改革家的門徒們不能否认这不是他們的想法，因为，如果他們否认的話，那就会和他們的正式解釋发生矛盾，并破坏他們的体系的統一性。而且，他們这样的否认也大可不必害怕。这两派都自夸能按照大自然的类同情况把地位不平等作为一个原則規定下来；他們說当初大自然本身就是想造成才能的不平等的。他們引以自豪的只是一件事，即他們的政治制度尽善尽美，能使社会的不平等永远和天然的不平等相符合。他們不耐煩再去研究地位——我指的是工薪——的不平等是否可能，正如他們不耐煩再去确定衡量才能的尺度一样。^①

“按才分配，按才配工。”

“按照各人的資本、劳动和才能进行分配。”

自从圣西門和傅立叶去世以后，在他們人数众多的門徒之中，誰也沒有打算用科学方法向公众說明上述的这个偉大的主义；我願意以一百对一来打賭，任何一个傅立叶主义者連想都沒有想到这个重叠式的警句可以有两种不同的解釋。

“按才分配，按才配工。”

“按照各人的資本、劳动和才能进行分配。”

这个命題，就他們所說的那种明显的、通俗的意义(in sensu obvio)来理解，是錯誤的、荒謬的、非正义的、矛盾的、与自由相敌

① 按照圣西門的說法，应由圣西門主义的教士模仿羅馬教會的样子，根据他的权威性的永无錯誤的本能来确定每个人的才能，按照傅立叶的說法，应模仿立宪政体的样子，通过投票和选举来确定等級和功績。显然，这位大人物是在嘲弄讀者，他不想把他的秘密說出来。

对的、提倡暴政的、反社会的，并且是在所有权偏见的绝对影响下不幸地想像出来的。

首先应当把资本从应当得到酬报的因素中删去。我读过几本傅立叶主义者的小册子，据我所知，他们否认占用权，并且除劳动以外不承认所有权有任何基础。他们既然从相类的前提出发，如果他们曾经对这个问题进行推理的话，他们就应当懂得，资本只能根据占用权来给它的所有人产生收益，因而这种生产是不合法的。的确，如果劳动是所有权的唯一基础，那么只要另外有人在利用我的田地并支付给我地租，我就不再是这块田地的所有人了。这是我们已经无可怀疑地证明了的。要知道，这对于所有的资本都是一样的；所以，把资本投进一个企业，根据法律的决定，就是拿这笔资本去换取等值的产品。我不再进行这种现在是无益的讨论了，因为我打算在下一章里详尽地讨论一下用资本从事生产的问题。

所以，资本是可以交换的；但它不可能是收入的来源。

剩下来的是劳动和技能；或者像圣西门所说的那样，是成绩和才能。我将对它们一一加以研究。

工薪应不应该取决于劳动？换句话说，多劳多得是否合乎正义？我请求读者密切注意这一点。

为了一下子解决问题，我们只要提出下列问题就够了：劳动是一种条件还是一种斗争？据我看来，答案是沒有疑问的。

上帝对人說：“你应当以你自己的血汗得到你的食粮，”——这就是說，你应当自己生产你的食粮；你应当抱着或多或少的愉快心情，按照你如何去安排和配合你的努力的本領而从事劳动。上帝沒有說：“你应当到你的邻居那里去爭得你的粮食”；而是說：“你应当和你的邻居并肩地从事劳动，你們两个人应当和睦地住在一起。”让我们来阐明这条定律的意义，因为它那极端简单的表达方

式可能引起誤解。

在劳动中，必須注意并区别两件事：协作和可以利用的材料

只要劳动者联合起来，他們就是平等的；如果一个人所得的报酬比另一个人多，就会引起矛盾。因为，既然只能用一个劳动者的产品来偿付另一个劳动者的产品，如果两个人的产量不相等的話，那么較多的产品与較少的产品之間的余数或差額，就不归社会所得；因而它既然不被交换，也就不会妨碍工資的平等。当然，結果将产生一种有利于生产力較强的劳动者的天然的不平等，但因为誰也沒有由于他的体力和生产能力而受到損害，所以不会产生社会的不平等。总之，社会进行交换的只是一切相等的产品，这就是說，社会只能对于为它提供的劳动給与酬报；因而它就可以平等地酬偿所有的劳动者；至于在它范围之外所生产出来的东西，就像劳动者之間的口音和头发顏色的差別那样，那是与社会无关的。

我好像自己就在这里規定不平等的原則似的；完全不是这样。在一块特定的正在开发的土地上，劳动者的人数愈多和让每个人做的工作愈少，那么給社会所能提供的劳动的总量——即可以进行交换的劳动——就愈大，因此当协作的范围逐渐扩大时，天然的不平等就逐渐消除，給社会所生产的可供消費的价值的数量就有所增加。所以，在社会中能带来劳动上的不平等的唯一因素，就是占用权——所有权。

現在，假定按照耕耘、翻地、收割等等来估計，这种社会性的劳动量每天是二十平方米，并假定完成这个任务所必需的平均時間是七小时；一个劳动者在六小时之內就完成了，另一个則要八小时才能完成；大多数的人要化費七小时；但無論哪个劳动者在这上面花費了多少時間，只要他能提供所要求的生产額，他就有权得到相等的工資。

那个能在六小时内完成任务的劳动者，是否可以以其较强的体力和活动能力为理由，去霸占能力较差的劳动者的任务，从而夺去他的工作和食粮呢？誰敢支持这样的主張呢？那个比别人完工得较早的人可以随意休息，或者为了保养他的体力和锻炼他的思想，以及为了生活上的愉快，可以从事有益的体育和操作。在不妨害任何人的条件下，他是可以这样做的；但他必須限于做那种单纯影响他个人的工作。精力、天才、勤劳以及由此而产生的一切个人的优点是自然所造成的事实，在某种程度上也是个人所造成的事实：社会給予他們应得的尊重；但是社会給予他們的工資，是根据他們的生产而不是根据他們的能力来衡量的。要知道，各人的产品是受全体的权利的限制的。

如果土地的面积是无限的，可供利用的材料的数量是取之不尽的，甚至在这个时候我們也不能接受按劳分配这个原則。为什么呢？我再重复說一遍，那是因为無論組成社会的人数有多少，社会由于只能用他們自己的产品来支付他們的工資，因而不得不給予所有的人以相同的工資。可是，在我們剛才所举出的假設中，既然无法禁止那些具有强大力量的人利用他們的一切优点，所以就在社会平等之內，又将出現天然的不平等的那些流弊。但是，就地球上的居民的生产力和他們的蕃殖力來說，土地是极有限的；此外，由于产品的种类繁多和高度的分工，所須完成的社会性的任务是輕而易举的。因此，由于可能生产的产品是有限的，而这些产品又是容易生产的，绝对平等的定律就发生作用了。

是的，生活是一种斗争。但这绝对不是人与人的斗争，而是人与大自然的斗争；我們每一个人都有責任参加进去。如果在斗争中强者前来援助弱者，他們的美意是值得称赞和爱慕的；但是應該让別人自由地接受他們的援助而不應該用武力和有代价地强制別

人接受。所有的人都有同样的前程^①，既不会太长，也不会太艰难；凡是完成了他的事业的人最后都能得到酬报；首先达到終点是沒有必要的。

在印刷业中，劳动者通常都是按件計工的，排字工人按照每排出一千个鉛字得到多少工資計算，印刷工人則按照每印出一千頁計算。在那里，像在別处一样，也可以看到才能和技巧的不平等。在不怕有停工的日子、即不怕有失业和缺乏印刷和排版的工作的时候，每个人都可以自由地發揮他的劳动热情，尽力施展他的才能；那时，多劳者多得，少劳者少得。但当业务清淡时，排字工人和印刷工人就平分他們的工作；如果有不把自己的工作分給別人的就被看作是盜賊和叛徒一样，为人所不齿。

在这些印刷工人的行动中，存在着一种不是經濟学家和法学家所能及到的哲学。如果我們的立法者早把存在于印刷业中的公平分配原則規定到他們的法典中去，如果他們早就注意到人民群众的本能——不是为了卑躬屈膝的模仿，而是要改革它們并使它們普遍化——自由和平等早就可以建立在一个不可摧毀的基础上了。同时，我們也不会对于所有权和社会地位差別的必要性发生爭論了。

人們曾經計算过，如果按照法国具有劳动力的人数来分派工作的話，每人每天平均工作的時間不会超过五小时。如果是这样，我們怎么敢談到劳动者之間的不平等呢？造成不平等的是罗貝尔·馬盖尔^②的那种劳动。

① 在这里，蒲魯东沒有注意到，对于所有的劳动者來說，需要和負擔并不都是相同的。年幼子女众多的父亲为了保证他們的食粮，就不得不設法得到更多的收入。——原編者

② 罗貝尔·馬盖尔，小說中人物，系一狡詐的匪徒、法国十九世紀大漫画家多木埃把他当作專事敲詐的商人的典型。——譯者

所以，被解釋为多勞多得的按勞分配的原則，是以两个明显的錯誤为基础的：一个是經濟学方面的錯誤，即在社会的劳动中，任务必然是不相等的；第二个是物理学方面的錯誤，即能够生产出来的物品的数量是无限的。

人們会說：“但是，如果有一些人只肯完成他們任务的一半呢？”……这不是很为难嗎？也許他們只要一半的工資就滿意了。按照他們提供的劳动来給予酬报，他們有什么可以抱怨的呢？并且他們对別人有什么損害呢？根据这个意义來說，应用按才配工这一原則是合乎正义的；这就是平等的定律。

此外，可以在这里提出許多涉及工业的章則和組織的困难問題。对于这一切，我将用一句話来答复，那就是这些問題都應該按照平等的原則加以解决。有人也許会說，“有的工作如果让它拖延下去的話，就不免要妨害生产。难道社会應該由于少数人的懈怠而遭到損害么？难道由于尊重劳动权，社会就不敢自己动手来保证得到他們所不肯給它生产的产品嗎？在这种情况下，工資將屬於誰呢？”

將屬於社会；社会將被准許由它自己，或者通过它的代表，去完成那个擱置起来的工作，但是永远要使一般的平等不受侵犯，同时只有懶汉才應該由于懶惰而受到懲罰。此外，虽然社会不能对拖延工作的人采取过分严峻的处理办法，它却有权为了它自己的生存而去防止由此造成的流弊。

人們接着又会說：在所有的工业部門，必須要有領導人、教師、監察員等等。这些人是否也要参加一般的工作呢？——不，因为他們的任务是領導、教育和監督。但是他們必須由劳动者自己在他們之中选举出来并須具备充当被选举人的条件。一切公职，不論是行政方面的或是教学方面的，都是这样的情形。

所以，一般的規章的第一条将是：

“可供利用的物資的數量的有限性，證明有必要根據勞動者的人數來分派工作。所有的人都具有完成一種社會任務、即相等的任務的能力，同時除以另一個人生產的產品來償付一個勞動者的勞動之外，沒有其他的可能性，所以工資平等是合乎正義的。

第七節 才能的不平等是財富平等的必要條件

有人反對，並且這種反對意見構成聖西門的那個原則的第二部分和傅立葉的那個原則的第三部分：

“一切要完成的工作並不都是同樣簡單的：其中有些要求技能上和智慧上的高度水平，這種高度水平就是工作代價的基礎。藝術家、學者、詩人、政治家之所以受到尊重，只是由於他們的卓越性；這個卓越性摧毀了他們與其他的人們之間的一切等同性；在這些科學和天才的卓越的人材面前，平等定律就消失了。要知道，如果平等不是絕對的話，就沒有平等。上自詩人下至小說家；上自雕刻家下至石匠；上自建築師下至泥水匠；上自化學家下至炊事員，等等。才能是按照等級、屬類和種類加以分類和再分類的。才干的兩個極端是由一些中間性的才干聯繫起來的。人類就是由一種廣大的階次構成的；在這個階次中，各人通過與他人的對比而得到相應的評價，並且以大家對他的產品所公認的價值得到他的勞動代價。”

這個反對平等的理論歷來就好像是難以抗拒的：這是經濟學家們以及平等的保衛者們的絆腳石。它使前者鑄成大錯，使後者說出一些貧乏到不可置信的言論——巴貝夫要求嚴厲取締一切優越性，甚至要把它當作社會的禍害來追究^①；為了要奠定他的共產主

^① 巴貝夫，1760年11月生於聖康坦市，共和五年9月8日被當作是平等派密謀

义社会的基础，他把所有的公民都抑低到最低微的人的高度，我們看見过一些无知的折衷主义者反对学識的不平等，并且如果有人还会起来反对德性的不平等，我是一点也不会感到惊奇的。亚里士多德遭到放逐，苏格拉底被迫服毒，埃巴米儂达斯^① 受到审判，他們都是由于在智慧和德性上高人一等而受到一些荒唐和愚蠢的煽动家的迫害的。只要财富的不平等使那些受到財主欺騙和压迫的群众在思想上产生对新兴暴君的恐惧，类似的疯狂举动还是会发生的。

沒有再比钻牛角尖更荒謬的了，并且往往沒有再比眞实情况本身看起来更加不像眞实情况了。另一方面，卢梭說过，“要想能够一下子看清楚我們每天都見到的事物，必須有很广博的哲学”，达朗貝尔^② 也說过，“人們对于那种似乎到处都出現在他們面前的眞象很少加以注意，除非有人特別提醒他們”。我从經濟学家的老前輩薩伊那里借用了这两句引語；他本来应当从这两句話里得到教益的，但他这个嘲笑瞎子的人自己也戴着一副眼鏡；注意他的人自己也是近視的。

真是怪事！使思想家們如此感到惊恐的并不是反对平等的論据，而是平等所依存的条件本身！……

天然的不平等是财富平等的条件！……何等謊謬的論調！……为了不让人家以为我有所誤解，我重复說明我的論断：才能的不平等是财富平等的必不可少的条件。

的領袖而在房多姆市被处死刑。他的平等主义一直被发展到共产主义。蒲魯东似乎沒有很正确地理解巴貝夫的著作，这些著作主要是一些报纸上的社論和宣言（参閱 保尔·路易《从大革命到現在的法国社会主义史》，巴黎，里維埃尔书店1925年版）。——原編者

① 埃巴米儂达斯（紀元前418—362），古希腊將軍及政治家。——譯者

② 达朗貝尔（1717—1783），法国哲学家。——譯者

在社会中，必須把职务和关系这两件事区别开来。

I. 职务 所有的劳动者都应该有能力去完成他所负担的工作，或者让我說得通俗一些，所有的劳动者都应该懂得本行的业务。当工人有足够的力量去完成他的工作时，那就是在这个职工和职务之間存在着对称性。

在人类社会，职务并不都是相类的：所以必須要有不同的才能。而且，某些职务要求較高的智慧和較高的才能；所以就存在着一些具有优越的智慧和才干的人。既然有需要完成的工作，就必然有完成工作的人，有需要則有思維，有思維就会有生产者。我們所能知道的，只是我們官能的刺激作用使我們想望的东西，只是我們智慧的範圍之內的东西；我們的欲望所急切要求的，只是我們能想到的东西；并且我們想得愈好，我們就愈加有能力去生产。

由此可見，既然职务是由需要产生的，需要是由欲念产生的，欲念是由自发的知觉和想像力产生的，那么智慧既能想像，也就能从事生产；因而沒有一种要完成的工作是工人的能力所不能胜任的。总之，如果有了职务而需要有完成这种职务的人，那就是因为能完成职务的人早已先于职务而存在。

現在，讓我們贊叹大自然的安排吧。关于它所給我們的、不是孤立的个人凭自身的力量所能滿足的各种各样的需要，大自然已經把那种个人所不能得到的力量赋予了集体。这就产生分工的原則，一种以职业的特点为基础的原則。

某些需要的滿足要求人們进行不断的創造工作，可是其他的需要却只要通过一个人的劳动就能使千百万人在千万年里得到滿足。例如，衣食的需要要求不断的再生产；而有关宇宙体系的知識却可以由两三个具有特殊禀賦的人永久地获得。江河的滔滔不絕的流水維持着我們的商业，推动我們的机器；但是位于空間中央的

太阳则单独地照耀着全世界。大自然可以像创造农夫和牧人那样，创造许多柏拉图和维琪尔^①，许多牛顿和居维埃^②，但是它觉得这样做不妥当，它有意使天才的稀有性相当于他的作品的长期性，并在具有才能的人数和他们每个人的才能的充分性之间维持着平衡。

我不打算在这里研究某一个人和另一个人在才干和知识上的距离是否是由我们这种可悲的文明造成的，我也不想研究今天人们所谓才干上的不平等能不能在一些较为幸福的条件下变成仅仅是才干的多样性。我就问题的最坏的方面来看，并且，为了免得人家责备我支吾搪塞和有意规避困难，我承认人们所要说的一切才干上的不平等。^③某些爱好平均论的哲学家认为所有人的智慧都是相等的，它们之间的分歧只是教育的结果。我坦白地说，我决不赞同这种学说；即使这种学说是正确的，它也会导致一种与这些哲学家所主张的议论完全相反的结果。因为，如果才能是相等的，那么不论它们力量的大小如何，由于不能强制任何人去做特定的工作，那些被认为最粗鄙、最低贱或太艰苦的职务就应该得到最高的报酬。这种情况既不符合平等，也同按才配工的原则相矛盾。反之，如果我能假定社会是这样：在这个社会中，每种技能在数目上是和社会的需要相称的，并且这个社会只要求每个生产者拿出他的特殊的职务需要他生产的东西；那么一方面既可尊重各种职务之间的级位关系，一方面我也可以由此得出财富平等的结论。

① 维琪尔(公元前71—19)，古罗马诗人。——译者

② 若尔日·居维埃(1769—1832)，法国科学家。——译者

③ 我无法想像怎么有人竟敢举出某些人的那些下流的嗜好和倾向来给地位的不平等辩护。我们看到多少人在这种心灵上和思想上的可耻的堕落状态下遭到牺牲。如果这种状态不是使他们陷于贫困和卑劣的私有制所造成的，那它又从何而来呢？私有制把人弄得奄无生气，而它却又责备人变成枯木槁灰。

这是我的第二个論点。

II. 关系 在討論劳动的因素时，我曾說明为什么在同类生产任务中，既然所有的人都具有完成一种社会任务的能力，各人体力不均就不能被用来作为任何不平等待遇的理由。^①但是，我們可以很公正地指出，某些人的能力的确完全不能担任某些劳务，因此，如果人类的劳力突然完全用来生产一种产品，就立刻会出现許多无能者，因而也就会发生最大程度的社会不平等。但是不必等我指出，大家都可以看到实业的多样性不致使有些人成为廢物；这个道理十分明显，所以我不在这里多作論述。我們只須证明，各种职务彼此是平等的，犹如做同样工作的劳动者是互相平等的一样。

你們会不会感到惊奇，因为我拒絕把地位的尊荣、权力和財富的特殊待遇給予有天才、有学識和勇敢的人，总之，給予所有那些被大家所欽佩的卓越人物？并不是我要拒絕，这是經濟、这是正义、这是自由，它們不許可这样做。自由！我第一次在这个問題上提起它的名称，但願它站起来为它自己辯护并获得胜利。

一切以交换产品或劳务为目的的交易，都可以叫做商业行为。

誰說起商业，总是說等值的交换；因为，如果价值不相等，同时受到損害的一方觉察到这一点的话，他就不会同意交换，也就不会有商业行为。

商业只能在自由人与自由人之間进行。固然到处都可能存在着那种用暴力或詐欺来进行的交易，但这絕對不能說是商业。

所謂自由人，是指那些能够利用他們的理智和官能的人，他們既不为情欲所蒙蔽，又不因恐惧而被迫行动或不敢有所作为，也不

① 巴貝夫說过“即使有人能证明由于他的力量，他能完成四个人所能完成的工作，他依然是危害了社会；因为他可以仅仅用这个方法来破坏平衡，摧毁至真的平等。”——原編者

致受到錯誤的意見的欺騙。

所以，在一切交易中，存在着一种道义上的义务，即訂約的任何一方都絕對不能損人利己；这就是說，如果要使商业行为成为合理的和誠实的行为，就必须避免一切不平等。这是商业的第一个条件。第二个条件是，它應該是自願的，这就是說，双方是在自由的和完全自觉的状态下达成協議的。

所以我把商业或交易界說为一个社会行为。

那个为了一把刀而出卖他的女人、为了几小块玻璃而出卖他的子女、为了一瓶燒酒而出卖自己的黑人是不自由的。同他訂約的这个人口販子不是他的朋友，而是他的敌人。

那个为了得到一小块面包而烤出一大堆面包、为了可以住在馬房里而去建筑一座宮殿、为了能穿上破衣烂衫而去織造最名貴的布匹、为了自己省掉一切而生产一切的文明世界中的工人，是不自由的。工人为雇主劳动，但雇主并不因为他們相互之間交換着工資和劳务而成为工人的朋友，他是工人的敌人。

那个不是出于热爱而是出于恐惧去为祖国服务的士兵是不自由的；他的同伴和长官、上面的大臣或軍法机构，都是他的敌人。

租賃土地的农民，借进資本的生产者，繳納通行稅、關稅、執照捐、牌照捐、人头稅或財產稅等等的納稅人以及投票通过这些捐稅的議員，他們既不了解他們的行為的意義又不懂得自由的精神。他們的敌人是土地所有人、資本家、政府。

如果你們給人們以自由，启发他們的思想，使他們能够懂得他們所訂立的契約的意義，那么你們就会看到最完善的平等精神將在他們的交易行为中占据首要地位。而不必考虑才能和智慧的优势性；你們也就会承认，在商业事务上，也就是說在社会的範圍內，

优越一詞是毫无意义的。

假如荷馬給我朗誦他的詩篇，我將聆聽這位曠世的天才，和他相比，我是一個無知的牧人、低微的農夫，是微不足道的。事實上，如果拿作品和作品相比較，在他的《伊里亞特》篇的面前，我的那些乾酪和豆莢又算得了什麼呢？但是，如果荷馬要想把我所有的一切當作他的那部無可比擬的史詩的代價而全部拿走，並且想要使我成為他的奴隸的話，我就寧願放棄欣賞他的詩歌，向他謝絕。我可以不要他的《伊里亞特》而等待《埃泥易德》^①，如果有必要這樣等待的話：荷馬却不能一天沒有我的產品。所以讓他接受我給他的菲薄的禮物，然後再讓他的詩篇教育我、鼓勵我、安慰我吧。

什麼！您倒說得好！一位歌唱人類和天神的詩人，竟給他這樣的地位？想想您的那種施舍以及由此而來的屈辱和痛苦吧！多麼野蠻的慷慨啊！……我請您不要激動。財產使一個詩人成為一個克利蘇斯^②或一個乞丐！只有平等才能使他得到榮譽和贊賞。問題在哪裡呢？在於規定詩人的權利和欣賞者的義務。現在，請您注意這一點，在解決這個問題上，這是很關重要的：雙方面都應該是自由的，一方面是出賣的自由，另一方面是購買的自由。肯定這一點以後，他們各自的主張就絲毫不能算數了，他們的一方對於他的詩篇、另一方對於他的施贈的估計不論是否公允，都不會影響契約的條件。我們不應該再在才能的重要性方面而應該在生產品的重要性方面去找到我們仲裁的理由。

要使歌頌阿契里斯^③的詩人得到他應得的報酬，他首先必須使自己受人歡迎：這點辦到之後，他的詩篇和一筆酬勞的交換既然

① 《埃泥易德》是維琪爾寫的詩篇。——譯者

② 克利蘇斯（紀元前114—53），古代羅馬一個最富有的執政官。——譯者

③ 阿契里斯，荷馬著名史詩《伊里亞特》的主角之一。——譯者

一个自由的契约行为，就应该同时是一个合乎正义的行为，这就是說，詩人的酬劳应该等于他的作品。可是，这个作品的价值如何呢？

首先，让我们假定这篇《伊里亚特》——这篇应当得到公允报酬的杰作——的价値实际上是无限的，至高无上的。再假定可以自由作主的公众拒绝收买这篇杰作，那么显而易见，这个不能换錢的詩篇的內在价值固然并不因而减低；但是它的交换价値或者它的生产效用就会等于零，就会化为烏有。既然一切权利和一切自由都应当平等地受到尊重，我们就应当在一方面是无限制、另一方面是零之間，在与这两者的距离都相等的地方，去寻求应付的工资額；換句話說，要加以确定的不是出賣品的內在价值而是相对价值。問題开始簡單化了：現在这个相对价值是多少？一个像《伊里亚特》这样的詩篇的作者应当得到什么样的报酬？

在确定了它的定义之后，政治經濟学的首要任务就是解决这个问题；可是它不但沒有把这个問題加以解决，而且还声明說它是无法解决的。按照經濟学家的意見，物品的相对价值或交换价值是不能絕對地加以确定的；这个价值必然发生变动。

“一件东西的价値”薩伊說，“是一个具体的数量，但它只能在一个特定的时刻是具体的。这个价值在本质上永远是可变的，即从一点变到另一点。任何东西都不能絕對地确定它，因为这个价值是以无时无刻不在变动着的需要和生产手段为基础的。这些变化使經濟学的現象趋于复杂，往往使它們变得很难加以观察和解决。对于这种情况，我不知道有什么补救的办法；改变事物的本质不是我們的能力所能做到的。”

在別的地方，薩伊說过并且反复說，价值既然以效用为基础，而效用則完全从屬於我們的需要、我們一时的好恶和时尚等等，所

以价值像人的意見一样是可以变动的。可是政治經濟学既然是价值以及它們的生产、分配、交换和消費的科学，如果交换价值不能絕對地加以确定的話，那么政治經濟学怎么可能存在呢？它怎么会成为一种科学呢？两个經濟学者怎能不相对而訕笑呢？他們怎么敢去辱罵形而上学家和心理学家呢？什么！笛卡儿这个傻子认为哲学需要有一个使这門科学的大厦得以建立起来的不可动摇的基础——某种不动搖的东西，(aliquid inconcussum) 并且他曾老老实实地去找寻这个东西！在他之后，經濟学方面的那位赫米斯^①，即专门用了半部书来闡明政治經濟学是一門科学这一严肃题目的巨匠薩伊，却有勇气肯定說这門科学不能确定它的研究对象，这就等于說这門科学是沒有原理和沒有根据的！所以，这位有名的薩伊就不知道一門科学的性质是什么，或者毋宁說是他对自己所論述的主题一无所知。

薩伊的这个榜样产生了它的后果。发展到現阶段的政治經濟学像是哲学上的本体論：在論述因果时，它什么也不懂，什么也不加說明，什么結論也不做。被人尊称为經濟規律的概念不过是一些平凡的通則；經濟学家們用好听的語調和術語把这些通則装扮起来以后，以为就可以使它們具有深奧的面貌。至于經濟学家們試图就社会問題作出的解决办法，我們只能說，虽然他們的煞費苦心的著作里偶尔也出現一点常識的閃光，但他們立刻又墮入謬論中去了。政治經濟学像一片濃霧似的籠罩在法国的上空已經有二十五年了 它阻碍着思想的前进并压制着自由。

工业上每一种創造有沒有一种可用金錢得来的、絕對的、不变的，因而是合法的和眞实的价值呢？ 是有的。

^① 赫米斯，古希腊执掌艺术、商业等等的神。——譯者

人的每一种产品是否可以和人的其他某一种产品交换呢？——也是可以的。

一双鞋子值多少顆釘子呢？

如果我们能够解决这个吓人的问题，我们就掌握到了人类已经找寻了六千年的社会制度的关键。在这个问题面前，经济学家变得迷糊了并且退却了；既不能读又不能写的乡下人却毫无难色地作出了答复：把做鞋子所用去的时间和费用来制造釘子，能制造多少，鞋子就值多少釘子。

所以，一件东西的绝对价值就是它耗费的时间和费用。仅从沙地上拾起来的钻石值多少呢？——毫无价值；这不是人的生产产品。当这块钻石经过琢磨并镶成饰物的时候，它值若干呢？——工人因此而耗费的时间和费用。那么，为什么它卖得这样贵呢？——因为那些人是不自由的。社会必须调节最稀有的物品的交换和分配，像它对最通用的东西一样，使得每个人都可以分享一份。那么，什么叫做鉴定价值呢？——欺騙、侵权和盗窃。

按照这个原则，不难使大家的意见趋于一致。如果我们在无限价值和等于零的价值之间所要寻找的平均价值在每一件产品上由生产这件产品所花的时间和费用的总量表现出来，那么，作家写一首诗既然需要三十年的研究工夫和一万法郎的旅行、书籍等等的费用，就应该用一个普通劳动者的三十年的工资加上一万法郎的补偿费来收买这首诗。假定那个总数是五万法郎；如果购买这个杰作的社会拥有一百万人的话，那么我应该负担的那部分将是五生丁。

这就发生了几点应当注意的事项：

1. 同样一种产品在不同的时期和不同的地点所需要花费的时间和费用可能或多或少地有所不同；从这一点来看，价值的确是

一个可变的数量。但是这种变动并不是經濟学家們所說的那种变动。他們在价值变动的原因中,是把生产方法、兴趣、一时的好恶、时尚、輿論混在一起的。总之,一件东西的真正价值虽然在它的貨幣表現上是可能发生变动的,但是在它的代数式的表現上是不变的。

2. 每一件需用的产品应当不多不少地按照它所花費的時間和費用支付代价;每一件无人需要的产品,对于生产者來說是一种損失,一种商业上的負数价值。

3 对于估价原則的无知以及在很多情况下应用这个原則时所发生的困难,是商业欺騙的根源,也是財富不平等的最重要的原因之一。

4 为了酬劳某些工业,购买某些产品,就需要有一个社会能在規模上符合人材的稀少、产品的昂貴、艺术和科学的門类众多等情况。例如,倘使一个拥有五十个农民的社会可以維持一个小学教員,那么它就需要有一百个农民来养活一个鞋匠,一百五十个农民来养活一个铁匠,二百个农民来养活一个裁縫等等。如果农民的人数达到一千、一万、十万或更多的話,那么随着他們人数的增加,最迫切需要的工作人員的数額也就必須按比例地增多;所以最高級的职务只有在最强大的社会中才有存在的可能。^① 才能的与众不同,就在于此;天才的性格,使这种性格能够得到繁荣昌盛的保证,只有在一个人口广大的国家中才能产生出来并得到发展。但是,为天才的生存所必需的这种生理上的条件,并不能增加它的社会权利:絕对不是那样,——天才的迟迟不能出現,证明了在經

① 要有多少公民才能維持一个哲学教授呢? 三千五百万。一个經濟学家需要多少呢? 二十亿。对于一个既不是學者、又不是艺术家、也不是哲学家、更不是經濟学家的文人,即專門給报刊写写小說的作家呢? 一个公民都不需要。

济和民事方面，最崇高的智慧必须受财产平等的支配；这个平等先于这种智慧而存在，并且后者是这个平等的最高成就。

对于我们的自尊心来说，这是不好受的，但这是一个颠扑不破的真理。并且在这里，心理学是支持社会经济学的，它使我们懂得，在物质报酬与才干之间没有共同的衡量方法；在这方面，所有的生产者的地位是平等的；因而在他们之间的比较和一切财富上的不平等是不可能的。

事实上，一切由人的双手产生出来的东西，和造成这个产品所用的原料相比，其价值是不可估计的。在这点上，它们两者之间的距离和一双木屐与一块胡桃木之间的距离以及斯谷巴^①的雕像与一块大理石之间的距离一样大。一个最简单的工匠的天才对于他所使用的材料所占的优势，同一位牛顿的思想对于惰性的天体所占的优势是相等的，这个思想能够计算出这些天体之间的距离、体积和运转。你们要求给予才干和天才相当的荣誉和报酬。如果你们给我确定一个伐木者的才干的價值，我就可以给你们确定像荷马那样伟大诗人才子的价值。如果有什么东西可以用来酬报智慧的话，那就是智慧本身。当属于不同性质的生产者相互表示钦佩和赞赏的时候，就是这种情形。但如果他们为了满足相互间的需要而想到要交换产品，那么这个交换就只能根据一种与重视才干和天才的精神无关的经济学的比率来进行，并且经济学上的定律并不是从不明确的和无法表白的赞赏心情中而是从借方和贷方之间的那种恰当的平衡中推算出来的，总之是从商业数学中推算出来的。

现在，为了使人们不致认为买卖的自由是工资平等的唯一基

① 斯谷巴(纪元前 420—350)，古希腊雕刻家。——译者

础，不致认为社会的防止才干的优越性的唯一办法在于某种与权利毫无共同之处的憎力，我将说明为什么同样的工资可以酬偿所有的才能，为什么工资上的相当的差别是不合乎正义的。我将指出，才干有一种固有的义务，那就是必须服从社会的一般水平；并且我将说明天才的优越性正是财富平等的基础。刚才我所说的是赞成一切才能之间工资平等的消极理由，现在我要举出直接的和积极的理由。

首先让我们听听那位经济学家的言论：去听听他如何推理以及他如何自称明白事理，总会使我们感到兴趣。何况，如果没有他，没有他的那些有趣的谬见和出奇的论证，我们就什么也学习不到了。那位经济学家所十分厌恶的平等，却在政治经济学中完全得到证明。

“当一个医生(原文是一个律师，这个例子不如医生好)的父母为他的教育花费了四万法郎的时候，这笔款项可以当作长期投在他身上的资金。从这时起，就可以认为这笔资金每年应当能够收回四千法郎的息金。如果这位医生一年挣三万法郎，那么剩余的二万六千法郎就是大自然赋与他本人的技能的收益。因此，如果我们假定利率为百分之十，这笔二万六千法郎的天然资本就等于二十六万法郎，同时他的父母在供给学费时所给他的资本是四万法郎。这两笔资本的总数就是他的财富”(萨伊：《实用政治经济学教程》)。

萨伊把那医生的财富分成两部分：一部分是为了他的教育而支出的资金，另一部分是他本人的才能。这样分法是公道的：它是与事物的本质相符的；它是普遍地被承认的；它可以被用来作为确定能力不平等这一论证的重要前提。我毫无保留地认可这个大前提：让我们再看看结论吧。

1 薩伊把那笔四万法郎的教育費作为貸方。这笔錢是應該放在他的借方的。因为虽然这笔費用是用在他身上的，它却并不是他拿出来的。所以那位医生不但不能把这四万法郎作为私有，而且應該把它們加进他的产品的代价中去，并从他的收入中提出来偿还給合法的权利人。此外，我們應該注意到薩伊不但未說偿还，反而根据那种认为資本具有生产力的錯誤原理而談到收入。为了培养一个有才干的人而支出的費用是这个有才干的人应負的債務。仅仅由于这个有才干的人的存在，他就是这笔为了造就他而用去的款項的債務人。这个道理是这样的真实，这样的簡單明了，所以在一個家庭中，一个孩子的教育費用如果超过了他的弟兄們的教育費的一倍或两倍，他的弟兄在分遺產之前，就有权可以各从遺產总数中先提取一个相等的部分。当那遺產是在监护之下从那些未成年人的名义而被代管时，这样做是不会感到困难的。

2. 我剛才所說的应由有才干的人負責偿还教育費用的話絲毫不会使这位經濟学家感到为难。那个有才干的人在继承他家庭的遺產时，也就继承了他所負擔的那笔四万法郎的債权，并且也就变为这笔款子的所有人。但这是拋棄才干权的問題，重新回到占用权的老問題上去；因此我們在第二章中提出的一切問題現在又出現了：什么是占用权？什么是遺產？继承权是一种可以同时兼承几笔遺產的权利，还是一种仅能選擇一份遺產的权利？那位医生的父亲当初是怎样得到他的財富的？他的父亲是所有人，或者仅仅是用益权人？如果他是富有的，就須解說他的財產的来由；如果他是穷人，他怎么負擔得起这样大的費用？如果他曾經得到一些援助，那么他有什么权利利用那种援助来反对他的恩人等等呢？

3. “剩下的二万六千法郎是大自然給与他本人的才干的收益”。（薩伊，前引书。）从这个前提出发，薩伊得出結論說，我們那

位医生的才干相当于一笔二十六万法郎的资本。这位能干的数学家把一个結論当作一个原理了。不應該拿收入来估計才干；相反地，应当按照才干来衡量他的收入；因为那位医生虽然拥有他全部的才干，也可能发生一点收入也沒有的情形；难道就應該下結論說这位医生的才干或财富的价值等于零嗎？可是按照薩伊的推理，就会得出这样的結論，而这种結論显然是荒謬的。

要知道，用金錢来估計任何一种才干是不可能的，因为才干和货币是两种无法互相衡量的东西。根据什么样的确实理由可以证明一个医生的收入一定要比一个农民多出一倍、两倍或一百倍呢？这是一个难解的困难，这种困难从来只是通过吝啬、穷困、压迫才得到解决的。我們不應該这样来确定才干权的价值。但是应当用什么方法来确定呢？

4. 首先，我說那个医生不应受到比其他任何生产者較差的待遇，他不應处在別人的水平之下。我不打算多費唇舌来证明这一点。但是我补充說明，他也不能高于这个水平；因为他的才干是集体的财产，他沒有偿付过这笔财产的代价，并且他永久是这笔财产的債務人。

正如每一种生产工具的創造是集体力量的成果一样，一个人的才干和學問也同样是全世界的智慧和一般知識的产物，而这种知識則是无数大师在无数低級事业的支援下慢慢地积累起来的。当那位医生已經对他的教师、书本、文凭和其他一切項目支付教育費用时，他並沒有偿付他的才干的代价，正如資本家在把工資付給他的雇員时並沒有偿付他的地产和別墅的代价一样。有才干的人在把他自身造就为一种有用的工具的过程中，也曾有所貢獻；所以他是这个工具的共同占有人；他不是它的所有人。他本身同时是一个自由劳动者和一笔累积起来的社会資本。作为劳动者，他被

分派去使用一种工具,去运用一部机器,这个工具和机器就是他自己的才能;但作为资本,它是不属于他自己的;他利用这个资本,不是为了自己的利益,而是为了别人的利益。

即使有才干的人并没有觉得他自己的专长是为了培养他而作出的那些牺牲的报酬;人们仍然很容易找出理由来减低他的报酬而是把报酬提高到一般水平以上。所有的劳动者都受到教育,每一个劳动者都是有才干的人,一个有才能的人,就是说,都是一项集体的财产。但是造成这个财产所花费的代价却不是相等的。培养一个农民和一个工匠所必需的老师、时间和传统的记忆是不多的;产生才能时出力的多寡和社会孕育期间(如果我可以冒昧地用这个说法的话)的长短,是和才能的大小成正比的。医生、诗人、艺术家、学者生产得少,生产得慢,而农夫的生产物的偶然性却比较小得多,并且毋需这样长的时间。所以无论一个人具有哪种才能,一旦这个才能被培养出来了,它就不属于他自己的了。这个人就像一只巧妙的手所捏制的原料那样,他具有成功的禀赋,成全他的则是社会。如果罐子对制罐人说,“我是我,我什么也不欠你,”这样说对吗?

艺术家、学者和诗人认为,社会许可他们专心研究科学和艺术,他们就已得到公平的报酬;所以实际上他们进行劳动,不是为了他们自己,而是为了培养他们并使他们可以免除其他一切义务的社会。严格说来,社会可以无需乎散文和韵文、音乐和绘画,无需乎了解月亮和北极星是怎样转动的;但它一天也不能没有食粮和住所。

当然,人并不单靠粮食来维持生活;他还须按照福音书所说的,听上帝的话生活,这就是说,他必须乐善并作出善行,认识和赞叹美丽的东西,研究大自然的种种不平凡的事情。但如果要培养他的思想,他就必须先保养好自己的身体;后者这个义务是必要

的，正如前者的义务是高尙的一样。如果使人感到幸福和教育人是光荣的，那么供人飲食也是光荣的。所以，当社会忠实于分工的原则，把一种艺术的或科学的工作委托給它的一个成员，因而使他放棄普通的劳动，社会就应该补偿他由于不能在实业方面进行生产而失去的一切，但是它所該欠他的仅限于此。如果他有更多的要求，社会就可以拒絕他的劳务，打击他的无权主張。这时，那个具有天才的人为了生活，不得不从事一种与他的本性格格不入的劳动，因此就会感觉到他的弱点，願意过最討厭的生活。

据說，有一位著名的歌唱家曾向俄国女皇叶卡特林娜二世要两万卢布，作为他的工作报酬。“这比我給我的那些元帅的錢还要多呀，”叶卡特琳娜說。“陛下，”对方回答說，“您就让您的那些元帅去演唱好了。”

如果比叶卡特琳娜較为坚强的法兰西对拉歇尔^①小姐說：“給您一百个路易^②，您去演戏，否則您就去紡棉花”；对杜普来^③先生說，“給您二千四百法郎，您去演唱，否則您就到葡萄园去工作”：你們以为那位悲剧女演员拉歇尔和歌唱家杜普来肯放棄舞台生活嗎？如果真的放棄的話，首先因此而后悔的是他們自己。

据說，拉歇尔小姐每年可以从法兰西歌剧院得到六万法郎；对于一个像她那样的人材來說，这是一笔微薄的薪俸。为什么不是十万法郎、二十万法郎呢？为什么不給她一笔皇室費呢？多么小气呀！难道我們真的要同拉歇尔小姐这样的艺术家討价还价嗎？

人們回答說，剧院經理除非賠錢就不能再多給了；这位年輕的女演員具有高度的才干是大家公认的，但是在規定薪金的时候，还

① 拉歇尔(1820—1858) 法国著名的悲剧演員。——譯者

② 路易，法国从前的一种金币。——譯者

③ 杜普来(1806—1896)，法国名男高音歌唱家。——譯者

須考虑到那个公司的收支帳目。

这一切都是公平的，但也证实了我上面所說的話，即一个艺术家的才干可能是无限的，但是他所要的金錢代价必然受以下两项的限制：一方面是对那給他报酬的社会所作出的貢獻，另一方面是这个社会的財源；換句話說，卖主的要求要由买主的权利来平衡。

据說，拉歇尔小姐可以給法国大戏院带来六万法郎以上的收入。我对此沒有異議，但因此我却对大戏院有意見。大戏院的这笔錢是向誰去收取得来的？来自那些完全自由的好奇者。是的，但是这些好奇者花費在戏院里的錢都是从工人、租戶、佃戶以及支付利息并提供抵押品的借款人身上得来的，这些人是自由的嗎？当他們的生产品的絕大部分被別人耗費在剧院里的时候，你們能向我保证他們的家庭不缺少什么嗎？除非法国人民在仔細考虑过支付给所有艺术家、学者和公務員的薪金以后，已經清楚地表示了他們对于这个問題的願望判断，否則拉歇尔小姐和她同类的艺术家所得的薪金只能是一种用暴力夺取的强迫的稅收，用来奖励驕傲和維持放蕩的生活。

我們所以在我們的买卖中受到欺騙，劳动者所以会去偿付有势力的权力机关和自私的有才干的人給好奇的有閑者发出的汇票，以及我們所以蒙受这些为輿論所鼓励并贊許的巨大不平等現象所造成的永久的耻辱，那是由于我們既不自由又認識不够的緣故。

作家、学者、艺术家、公務員的薪金，不論是通过誰的手付給他們的，总是由全体国民并只是由全体国民来負擔的。那么国民應該按照什么标准来付給他們薪金呢？按照平等的标准。我在評定才干的价值时已經证明了这一点；在下一章中，我将說明社会上的一切不平等都是不可能的，以证实这一点。

我們在上文已經作了什麼說明呢？一些十分簡單的道理，簡單到不值得一提的道理：

像行路的人不能把他經過的道路據為私有那樣，耕者同樣不能把他播種的田地據為私有；

可是，如果一個勞動者由於他的勤奮，可以把他所利用的材料據為私有，那麼所有利用材料的人就都能根據同樣的權利成為所有人；

一切物質的或精神的資本既然都是集体的產物，因而也就是集体的財產；

強者無權侵占弱者的勞動，狡猾的人也無權欺騙輕信的老實人；

最後，任何人不能強迫別人購買他所不喜歡的東西，更不能迫使他支付並未買進的東西的代價；因此一件產品的交換價值的計算標準既不是買主的意見，也不是賣主的意見，而是生產這件物品所花費的時間和費用的總額，各人的所有權始終是一樣的。

這不是一些很簡單的真理嗎？讀者，固然這些真理在您看來十分簡單，可是您還會看到其他一些比它們更加乏味、更加簡單的真理。這是因為我們是朝着與幾何學家相反的方向前進的：對他們來說，他們愈是深入，問題就愈加艱難；相反地，我們開始討論了一些最難解的論題之後，就將用不辨自明的道理來作結束的。

但是在結束本章的時候，我還須陳述一下法學家和經濟學家從未夢想到的一個令人吃驚的真理。

第八節 從正義的观点来看, 劳动破坏所有权

這個論題是我們已經扼要地加以說明的上述兩節的結論。

孤立的人只能滿足他自己的需要中的極小一部分。只有在社

会生活和在全世界的努力的明智配合中他才能发挥他的全部力量。分工和合作增多了产品的数量和品种；职务的专门性提高了消费品的质量。

所以没有一个人不是依赖几千个不同的生产者的产品而生活的；没有一个劳动者不是从整个社会得到他的消费品以及与之俱来的再生产的手段的。的确，谁敢说“我靠我自己的努力生产我所消费的一切的东西；我不需要别人的帮助”呢？被早期的经济学家认为是唯一的真正生产者的农民，即从瓦匠、木匠、裁缝、磨坊主、面包工人、屠夫、杂货商、铁匠等等那里得到住房、家具、衣服、食粮和援助的农民；——试问这些农民能不能自夸是单独地进行生产的呢？

各人的种种不同的消费品是由大家来供给的；因此，各人的生产也以全体的生产为基础。如果没有另一种产品，一种产品是不能存在的；一门孤立的产业是不可能的事情。如果其他的人不给农民制造粮仓、车辆、耕犁、衣服等等，他会得到怎样的收获呢？如果没有出版商，学者能够做些什么呢？如果没有铸字工人和机械工人，印刷工人能做些什么呢？如果没有无数其他的生产者，这些铸字工人和机械工人又能做些什么呢……免得人家责备我们净讲些老生常谈的话，我们就不再拉长这个很容易扩充的名单了。各种产业通过相互的关系而联结成一个单一的集体；一切生产工作有时被当作目的、有时被当作手段而彼此互相利用；各种不同的才干不过是一系列从低级到高级的改变。

大家都参加每一种产品的生产，这个无可争辩的、无人争议的事实使一切个别的生产成为共同的生产；因此从生产者手中生产出来的每一种产品都被社会预先抵押出去。生产者本人对于他的产品只有一部分的权利，这一部分的分母数等于组成社会的人数。

固然，这同一生产者反过来对于所有不是他自己生产出来的东西也享有权利，因此他对所有的人都有要求权，正如所有的人对他也享有这种权利一样；但是人们难道看不到，这些彼此相互的抵押权不但没有认可所有权，甚至连占有也破坏了吗？劳动者甚至不是他的产品的占有人；他刚把产品制造出来，社会就声称这是它的东西。

有人可能说：“即使是这样，即使产品不属于生产者所有，社会还仍然给予每个劳动者一种相当于他的产品的等值物，而这个等值物、这个工资、这个报酬、这个薪金就成为他的财产。难道您竟否认这个所有权是合法的嗎？如果那个生产者不是用掉他的全部工资，而是宁愿节约一些余款，誰敢说他没有权利这样做呢？”

劳动者甚至不是他的劳动代价的所有人，不能绝对地控制它的支配权。我们决不可以被一种虚假的正义所蒙蔽。人们给予劳动者以换取他的产品的东西，并不是作为一件已被完成的工作的报酬而给他的，而是作为一个将要去完成的工作的供应品和预支而给他的。我们在生产之前进行消费。在一天終了的时候，劳动者可以说：“我已清偿了我昨天的开支；明天我将清偿我今天的开支。”社会成员在他的一生中无时无刻不欠着债；在他死的时候，他也不能全部清偿：他怎么能够有私蓄呢？

人们谈到储蓄，但这是所有人的作风。在一种平等的制度之下，一切不以后来的再生产或享受为目标的储蓄是不可能的：为什么呢？因为这笔储蓄既然不能转变为资本，也就没有了目标，也就失去了終极原因。这一点在下一章将作更充分的解释。

我们可以作出下列結論：

对于社会来说，劳动者必然是一个到死也不能清偿的债务人。所有人是一个不忠实的保管人，他不肯承认交给他保管的东西，却

想按日、按月、按年得到他保管任务的报酬。

我們剛才所陈述的原理，对某些讀者來說可能还显得过于抽象，我将用比較具体的方式把它們复述一遍；这种方式能使最迟鈍的头脑有所領会，并孕育着十分重要的結論。

直到現在为止，我只是把所有权当作專屬性的权能来研究的，此后，我将把它当作侵占性的权能来探討。

第四章 所有权是不能存在的

所有人的最后的手段——那个以战无不胜所向无敌的威力使他們得到安心的論证——就是，据他們看来，地位平等是不可能发生的。“地位平等是一种妄想”他們用一种自以为是的神气叫喊說，“今天你們平等地分配財富，明天这个平等就会消失。”

他們以一种不可思議的信心到处反复提出这个反对的意見，而对于这个陈腐的意見，他們从来沒有忘記以榮耀归于天父 (Gloria Patri) 的腔調补充下列的注解：“如果所有的人都平等的話，誰也不願意再劳动了。”

这个曲調是用变奏曲唱出来的。

“如果大家都是主人，誰也不肯服从了。”

“如果不再有富人，那么由誰来雇用穷人呢？”

还有，“如果不再有穷人，誰去給富人做工呢？”

但是，讓我們不要謾罵；我們有更好的論据供我們使用。

如果我证明所有权本身是不能存在的；說它是矛盾的、妄想的、空想的；并且，如果我不再用形而上学和法学而是用数字、等式和計算来证明，那么那个張口結舌的所有人将发生什么样的恐慌呢？还有您，讀者，对于这个反駁，您以为如何？

数字支配着世界 (mundum regunt numeri)：这句成語既可适用于恒星的和分子的世界也可适用于道德的和政治的世界。法学的原理和代数的原理是相同的；立法和政治不过是把各种势力分类并使其保持平衡的艺术。整个法学是包含在数学的通則之內的。本章和下一章将用来为这个異乎寻常的学說奠定基础。那时

就会使讀者看到一个无限的新的前途：那时我們將开始在数字的比例中看到哲学和科学的綜合統一，并且我們將在大自然的这种极度的、庄严的純朴性面前充滿着贊叹的心情和热情，和那使徒一起高呼：“是的，永恒的上帝是按数字、重量、长度創造万物的。”我們將不但懂得地位的平等是可能的，而且懂得只有平等才是可能的；說平等不可能，仅仅是由于只看到表面，由于我們总是把它同私有制或共产制联系起来設想的緣故；这两种政治制度同样是和人的本性相違背的。我們將終于承认，在我們的不知不觉中，甚至就在我們肯定它是不能实现的时候，平等天天在实现着；不用去找寻它，甚至也不用去盼望它，我們將到处把它建立起来，这个时候已經不远了；那种与自然和真理相符合的政治秩序一定会和平等一起、在平等之中并通过平等而得到实现。

在談到偏見的盲目性和頑固性的时候，有人說过，如果有誰觉得否认数学上的真理对他有利，那么他就会找到方法去搖撼这些真理；現在正是考驗这个奇怪的論断是否正确的机会。我将不再用所有权本身的不言自明的道理而是用算术来攻击所有权。让所有人都做好准备来看看我的推理吧 因为，如果不幸我們的推論是正确的话，他們就算完了。

在证明所有权的不能存在时，我就完全证明了它的非正义性；的确：

合乎正义的东西一定是有用的；

有用的东西一定是真实的；

真实的东西一定是可能的。

因此，一切不可能的事情是不真实的、无用的和非正义的。所以我們可以根据任何事情的可能性来先驗地判断它的正义性；因此，如果这个事情是絕對不可能的，那它就絕對是非正义的。

在物理和数学上,所有权是不能存在的

說 明

定理——所有权是所有人对一件标明为
他自己的东西所主張的那种收益权

这个命题純粹是一条定理,因为:

1. 这不是一个定义,因为它并不表明所有权所包含的全部内容:出卖权、互易权、贈与权;改变权、改造权、消費权、毀棄权、使用权和濫用权等等。所有这些权利都是所有权的那么許多种不同的权力. 我們可以分別地加以研究;但是在这里,我們把它們略去不談,而只就单独的一种权利、即收益权来加以研究。

2. 这个命题是普遍地被承认的;誰要是否认它,誰就会同时否认事实,并且就会立刻被普遍的实践所駁倒。

3. 这个命题是不言自明的,因为它所表明的事实总是实际上或潜在地伴随着所有权的;并且因为所有权主要是通过这个事实而表現、构成和确立的。

4. 最后, 否认这个定理就会引起矛盾。收益权实在是一种固有的权利,它是所有权的一个十分重要的部分,所以只要它不存在,所有权就等于沒有。

解說。——按照产生收益权的東西的不同,收益有着各种不同的名称:依靠土地,就是地租;依靠房屋和装修,就是租金;依靠永久性的投資,就是所得;依靠金錢,就是利息;在商业上是盈利、紅利或利潤(不应把这三种收益和工資或劳动的合法代价相混淆)。

收益是一种特权,一种有形的、可消耗的献礼,它根据所有人的名义上的和抽象的占用而依法归他所有。那件东西已盖上了他

的印鉴；这就足以使其他任何人非得到他的許可不得占用这件东西。

所有人可以把这个占用許可权无代价地授与别人；通常他是把它出卖的。事实上，这个出卖是一种假冒^①和勒索的行为；但是由于所有权具有合法的假象，这种被严厉地处罚的出卖行为不知为什么在其他的场合却成为所有人得到利润和报酬的泉源。

所有人在出让他的权利时所索取的报酬或者表现为现金，〔或者〕是对产品实物的分享。所以根据收益权，所有人可以不劳动而进行收割，不耕而有收获，不生产而有消费，四肢不勤而得享受。象征财产的神和大卫王^②所崇拜的神是大不相同的：后者虽然有手，可是什么也不拿，相反地，那些象征财产的神的手却既会攫取，又会摸索(*manus, habent et palpabunt*)。

收益权的授与过程是神秘的和不可思议的。一个所有人的就位典礼伴随着一些和过去秘密会道门收门徒相同的可怕仪式。第一步就是物件的奉献，通过这个仪式，可以使所有的人都知道 每当他们希望根据所有人的准许和签字而使用他的物件时，他们必须付给这所有人一笔合适的礼物。

第二步是念咒，除了上述情形以外，这个咒语禁止一切人触动那个物件，即使所有人并不在场，也是如此；并且宣称一切侵犯所有权的人是亵渎神物的、可耻的、可以加以制裁的、应该送交司法

① 在罗马法上，人们用假冒一词作为各种没有专用名词的诈取或欺骗行为的统称，在法国的法律上，按照《民法法典》第 2059 条的规定，“出卖或抵押一项明知非自己所有的不动产，或者把已经抵押出去的不动产谎称为没有负担的财物而出卖或抵押给别人，或者在出卖或抵押时谎称不动产上的抵押权小于实际负担，都是假冒行力。”——原编者

② 大卫王，纪元前约 1010—970 年犹太国王，著名的《旧约诗篇》的作者。——译者

机关的。

第三步是命名，通过这个仪式，那个所有人或保护圣徒——物件的保护神——就像一位神住在圣殿中似的，在精神上住到这个物件中去了。由于这个命名仪式的效果，我們可以这样說，物件的实质就改变为所有人的人格了；他将被认为永远存在于那个有关物件的形式中。

这正就是法学家們的学說。“所有权，”杜利埃說，“是一件东西所固有的精神品质，一种把它同所有人維系起来的实在的联系；如果没有他的行为，这个联系是不会中断的。”过去洛克曾經郑重地怀疑过上帝是否可以使物质成为有思想的东西；而現在杜利埃肯定所有人使物质成为有灵性的。那么要把物质看作神灵，还缺少些什么呢？当然，这决不是夸張的說法。

所有权是收益权，即一种可以不劳动而生产的能力；可是不劳动而生产就是无中生有，总之，那就是創造。这肯定是不比使物质灵性化更为困难。所以法学家們有理由把《聖經》上的这句话应用到所有人身上去：“我已經說过，你們是一些神，并且你們都是上帝的儿子(Ego dixi· Di estis et filii Excelsi omnes)。

所有权是收益权。对于我們來說，这个定理就像《启示录》^①中所說的那个奇兽的名字一样，这个名字含有这只奇兽的一切神秘。我們知道，如果有人能够了解这个名字的奥秘，他就会获得全部預言的智慧并且能够战胜这只奇兽。好吧！我們就将通过对于我們这个定理的詳尽的解釋来杀死这个名叫所有权的斯芬克斯^②。从这頗有特色的事实——收益权——出发，我們將追踪那条

① 《启示录》，《新约》最末一章的名称。——譯者

② 斯芬克斯 人面獅身兽的名称，希腊神話說此兽向行人提出謎語，人如不能置答，即被吞噬，后来它的謎为伊狄忒斯識破，曾使投河自杀，現一般以斯芬克斯比喻难解之謎。——譯者

老奸巨猾的长蛇直到它最隐秘的处所，我們將計算这条可怕的长虫絞死人的纏繞次数。虽然它的最厉害的敌人曾經把它的身体砍下了几段，但是它那具有上千个吸盘的头部却始終躲开了敌人的鋒芒。因为要克服这个怪物，光有勇气还是不够的。据古代傳說，在一个身帶魔杖的无产者还没有丈量好它的长短以前，它是永远死不了的。

推論。——1. 收益的數額是和提供收益的东西成正比的。不管是什么样的利率，不論把利率提高到百分之三、百分之五或百分之十，还是把它降低到百分之零点五 零点二五或零点一，那是沒有关系的，它的收益定律是保持不变的。現在我們說明这个收益定律如下：

一切折合成現金数字的資本可以当作一个等差級数中的一項，这个等差級数的比率是一百，并把这个資本所生的利息当作另一个等差級数中相应的一項。这个等差級数的比率就是利率。所以一笔五百法郎的資金既然是那个比率为一百的等差級数的第五項，那么比率为三的另一個等差級数的第五項就将指出它的百分之三的利息的數額：

100	200	300	400	500
3	6	9	12	15

在那些所有人的家里，都备有这种計算得非常精确的对数表。熟悉了这种对数以后，我們就能揭穿那些最疑難的謎語并惊詫不已。

按照收益权的这个对数理論，可以对一笔財產連同它的利息作出下列的定义：这是一个数字，它的对数等于除以一百并乘以利率后所得的那些单位数的总和。例如一所估价为十万法郎的住宅

以百分之五的租率出租，按照 $\frac{100000 \times 5}{100} = 5000$ 这一公式，这所住宅的收入就是五千法郎。反过来，一块收入为三千法郎的土地，它的利息估定是百分之二点五，按照下列的另一公式，这块土地的价值就是十二万法郎：

$$\frac{3000 \times 100}{2.5} = 120000。$$

在第一种場合，代表利息收益的那个等差級数的比率是五，在第二种場合，它是二点五。

解說。——在地租、所得、利息等名义之下的收益权是按年收取的；租金則按星期、按月或按年計算的；利潤和盈利是按照交易的次数計算的。因此收益的数额是与提供收益的时间 and 物成比例的，所以人們說，高利貸像毒瘤似的增长起来 (*Fœnus serpit sicut cancer*)。

2. 由持有人付給所有人的收益金对于持有人来说是丧失了。因为，如果所有人为了取得收益金，須在他所給与的使用許可之外負担更多的义务，那么他的所有权就不算是完全的，他所具有的就不是最高的权利、完全的权利 (*jure optimo, jure perfecto*) 了，这就是說他不是真正的所有人了。所以，在收益金的名义之下和作为許可使用的代价而从占用人手中轉到所有人手中的一切，对于所有人来说是絕對的既得物，而对占用人來說則是損失掉的和消灭掉的东西。占用人从这里面絲毫得不到报答，除非是像贈与、施舍、服务的工資或他所供給的貨物的代价等等。总之，就借用人而言，收益金是丧失了，或者像拉丁文更有力地說过的那样，东西拿出去以后对拿出去的人來說就算是丧失了 (*Res perit solventi*)。

3. 收益权像对其他的人那样，对所有人也是发生作用的。一

件东西的主人使他自己具有两重人格,一个是占有人,一个是所有人,在他使用他自己的财产的时候,他就强制他自己支付一笔等于向第三者收取的税金;所以一笔资本在资本家自己的手中时,也像在借用人或受委托人手中那样产生利息。事实上,如果我拒绝收取我的一所住宅的五百法郎的租金,而宁愿由我自己来占用它并享受它的话,那么我显然就成为我自己的债务人,这笔债务的数额等于我所拒绝收取的那笔租金。这是商业上普遍地被遵守的原则并且被经济学家当做是一个定理。所以那些处于身为他们流动资本的所有人的有利地位的实业家,虽然他们不必偿付利息给任何人,可是一定要先把他们的资本的利息以及他们雇员的薪金和经常的开支扣除之后,才计算他们所得的盈利。由于同样的理由,放款人使保留在自己手中的资金愈少愈好;因为一切资本既然必须生息,如果谁也不付这笔息金的话,那就须在资本中提取;这样,提取多少,资本就将减少多少。因此,由于收益权的关系,资本自己在吞蚀自己。巴比尼埃努斯^①一定就是因为这个缘故,所以才说过下列既优雅而又有力的话:高利贷咬得紧紧的(*Fænus mordet solidum*)。请原谅我在论述这个问题时屡次采用拉丁语言:这是我向那前所未有的最有名的高利贷民族所表示的一种敬意。

第一个论题

所有权是不能存在的,因为它想无中生有

研究这个论题和研究经济学家们争论得这样厉害的关于地租起源的论题是相同的。当我阅读了这些经济学家中的大多数人的

^① 巴比尼埃努斯(147—212),古罗马法学家。——译者

著作后，看到了这一大堆的廢話，不禁产生了一种掺杂着憤怒的鄙夷情感，因为在这堆廢話里，真是丑恶与荒謬互相輝映。如果不是因为这些理論会产生非常严重的后果，我們本来可以把这些东西看成是痴人說梦、一笑置之。要給那种只是并且只能是盗窃、勒索和掠夺的行为寻找一个合理合法的根据，这实在达到了财产狂的頂点，实在是一种最高度的魔法，那些本来是有識之士，由于邪恶的自私心，都被这种魔法所顛倒了。

“一个种地的人，”薩伊說，“是一个制造麦子的人，他在那些用来把原料改变成为麦子的工具中，使用了一种偉大的工具，就是我們称之为田地的那种工具。当他不是这田地的所有人而只是它的佃戶时，他为了它所提供的生产效用須向土地所有人偿付代价。佃戶可以从麦子购买人的身上得到补偿，这个购买人又可以向另一个购买人获得补偿，直到这个产品到达消費者的手中为止，后者将偿还头一笔的垫款以及被用来使产品終于到达他手中的一切附加的垫款。”

我們先把那些使产品終于到达消費者手中的后来的垫款放在一边不談，暂时只注意全部垫款中的头一笔、即佃戶付給土地所有人的地租。我們問，土地所有人要求別人付給他这笔地租所根据的理由是什么。

按照李嘉图^①、馬卡洛克^②和密尔^③的說法，真正的地租不过是較肥沃的土地的产品与质量較差的土地的产品相比的差額；因此，对于第一种土地所收取的地租只是在人們由于人口增加不得

① 大卫·李嘉图(1772—1823)，他的《政治經濟学及賦稅原理》是1817年发表的。——原編者

② 約翰·腊姆賽·馬卡洛克(1789—1864)，苏格兰經濟学家。——原編者

③ 詹姆斯·密尔(1773—1836)，是薩伊的朋友，他曾发表过《政治經濟学原理》和《英屬印度史》，他是約翰·斯图亚特·密尔的父亲。——原編者

不在第二种土地上进行耕种时才开始发生。

在这里面，很难看出有什么意义^①。土地质量的不同怎能产生一种对于土地的权利呢？土地(humus)种类的不同怎能产生立法上和政治上的原理呢？对我来说，这种推理不是十分微妙就是十分愚蠢，以致我愈是加以思考，就愈觉得迷惘。假定有一块土地“甲”，能够养活一万个居民，还有一块土地“乙”只能养活九千个居民，这两块土地的面积一样大：在甲地的居民由于人口增多被迫去耕种乙地的时候，甲地的土地所有人就可以要求这块土地的佃户付给他们一笔按照10比9的比例计算的地租。我想，李嘉图、马卡洛克和密尔就是这么说的。但是如果甲地能容纳多少人就养活多少人，这就是说，如果甲地的居民，根据我们的解释，只拥有刚够维持他们生活的土地，他们怎能偿付地租呢？

如果人们仅仅说土地的不同曾经是地租的緣由，而没有说它是地租的原因，那么我们可能已经从这简单的言论中得到了一个可贵的教训，这就是，地租是从要求平等的愿望产生的。事实上，如果所有的人都有占有良好土地的平等权利，那么，如果不给予补偿，你就不能强迫任何人去耕种低劣的土地。按照李嘉图、马卡洛克和密尔的意见，这时地租就可成为补偿损失和辛劳的办法。毫无疑问，这种实用的平等的方法是不好的，但到底动机是良好的：李嘉图、马卡洛克和密尔从这个体系中能够得出什么样的有利于所有权的论证呢？他们的理论转过来反对他们自己，使他们难于自圆其说。

① 蒲鲁东事实上没有懂得李嘉图关于地租、即差额地租的理论。人家只不过对那些经济现象提出了一个解释，他却要在这些解释中去找寻一种权利的原理。此外由于他对那不恰当的用语有所误会，所以在地租和田租之间，没有加以区别。——原编者

馬爾薩斯以為地租的根源在於土地的生產能力所提供的生活必需品，除供應種地的人所需要的必要數量外，還有多餘。我要問馬爾薩斯，為什麼成功的勞動要給不勞動的人分享一部分產品的權利呢？

但是馬爾薩斯老爺弄錯了事實。是的，如果所謂耕種者僅僅是指佃農而言，土地的生產能力是可以提供比耕種者所需的更多的必需品的。裁縫縫制的衣服超過他所需要穿的数量，木匠也製造了他所用的更多的家具。但是，既然不同的職業彼此互相包含並互相支持，因此不但農民，而且各行各業的從業者——甚至醫師和教員——都是、並且都應該被看作土地的耕種者。馬爾薩斯的地租是以商業原理為依據的。要知道，商業上的基本定律是交換商品之間的等價性，一切破壞這個等價性的東西都是侵犯這個定律；這是一個要加以糾正的估價上的謬誤。

斯密的著作的注釋者布恰南^①認為地租只是一種壟斷的後果，並且主張只有勞動才是能夠生產的。因而他認為，如果沒有這種壟斷，產品的價格就會上漲；並且他認為只有在民法里能找到地租的根據。這個見解是以民法為所有權基礎的學說的一個支派。但是，民法應該是見諸文字的正義的表現，它為什麼會核准這種壟斷呢？無論誰說到壟斷，都必然排斥正義。現在說地租是一種由法律所規定的壟斷，就等於是說非正義是以正義為基礎的：這是自相矛盾。

薩伊答复布恰南說，土地所有人並不是個壟斷者，因為壟斷者“是那種不能給經過他手裡的商品增加任何效用的人”。

土地所有人對他佃戶的產品增加多大的效用呢？他耕過地、播

^① 布恰南（1779—1848），曾於1814年着手編訂一部共計四冊的亞當·斯密的巨著，其中的補充部分載有他的傳略、筆記和注釋。——原編者

过种、收过庄稼、割过草、簸过谷、拔过草吗？这些是佃农和他的雇工所采取的方法，用以增加他们为了再生产而消费的原料的效用。

‘土地所有人利用他的土地这一工具增加产品的效用。这个工具接受在一种状态下麦子所构成的原料，使它变成另一种状态的麦子。土地的作用是一种化学过程，它在很大程度上变更麦子的原料，使它通过破坏而增殖起来。所以土壤是能够产生效用的；并且当它[土壤？]为了它的所有人的利益而使这种效用以盈利或地租的形式要求得到报偿时，它同时也给予消费者一些东西，以交换消费者所偿付给它的数额。它给与消费者一种已产生了的效用，并且正是这种效用的产生，使我们有理由把土地称为有生产力的，正如我们一向把劳动称为有生产力的一样。’

让我们来解决这个问题。

给农夫制造耕具的铁匠，给他制造车辆的工匠，给他建筑仓库的瓦匠，还有木匠、编筐匠等等，他们都通过他们自己供给的工具对农业生产有所贡献，他们都是效用的生产者；因此，他们都有权分享产品的一部分。

‘毫无疑义，’萨伊说，“但是土地也是一种工具，它的功用应当得到报偿，所以……”

我同意土地是一种工具；但是谁制造它的呢？是土地所有人吗？是他通过所有权的有效特性、通过这种注入土壤的精神上的特质使土地具有活力和肥力的吗？恰恰就是在这一点上存在着土地所有人的垄断，即他虽然没有制造工具，却要求偿付使用土地的酬报。如果造物主自己前来收取地租，我们当然愿意同他商量这个问题；如果土地所有人冒充造物主的代表，提出这样的要求，那他就得把委任状拿出来给人看看。

“土地所有人所提供的劳务，”萨伊补充说，“对他来说是不费

力的，这点我承认。”

这个坦白倒是天真得很。

“但是我們不能置之不顾。如果没有所有权，一个农民就会为了搶种一块沒有土地所有人的田地而和另一个农民打起架来，因此田地就将荒廢……”

那么土地所有人的任务就在于剝削所有的农民而使他們彼此和好……多么合乎邏輯！多么合情合理！經濟学家們真是聪明得了不起！按照他們的看法，土地所有人就像是貝侖-唐丹，当两个旅行者为了对一个牡蠣发生爭执，来到他的面前要求理直时，他把牡蠣剖开，吃了里面的肉對他們說：

“法院判給你們各人一片蠣壳。”^①

还能对所有权說什么更不好听的話呢？

薩伊能否告訴我們，如果在沒有土地所有人的情况下农民会为了爭夺土地的占有而打起架来，为什么这些农民現在不会为了同样的占有而和土地所有人打起架来呢？这显然是因為他們以为这些土地所有人是合法的占有人，并且因为尊重一种想像的權利的思想克制了他們的貪欲。我在第二章中曾經說明，不必有所有权，占有就足以維持社会秩序。难道承认沒有主人的占有人比承认受土地所有人支配的佃戶較為困难嗎？尽管劳动者違反了他們自己的利益而尊重不劳动者的那些冒充的權利，他們不会破坏农业生产者和工业生产者的自然權利嗎？什么！如果垦荒者在他們停止占用土地时立即丧失他們对于土地的各种權利，他們就会对土地变得更加貪婪！并且，如果不能索取一种收益和对別人的劳动收

① 此处应为“拿好，法院判給你們各人一片蠣壳——免繳訟費”（拉丰登^②《寓言集》第9册第9篇）。——原編者

② 拉丰登（1621—1695），法国十七世紀大寓言詩人。——譯者

取租稅，这就会是爭吵和爭訟的根源！那些經濟學家的邏輯真是特別。但是我們還沒有說完呢。我們現在姑且承認土地所有人是土地的合法的主人吧。

他們說，“土地是生產工具”；這是對的。但是當他們把名詞換成形容詞而說“土地是一個有生產力的工具”時，他們是故意製造一個該死的錯誤。

按照魁奈^①和早期經濟學家的說法，一切生產物都是從土地得來的；反之，亞當·斯密、李嘉圖、德·特拉西說勞動是生產的唯一動因。薩伊和他大多數的後繼者認為，土地是有生產力的，勞動也是有生產力的，資本也是有生產力的。這是經濟學上的折衷主義派。實際的情況是：土地是沒有生產力的，勞動也是沒有生產力的，資本也是沒有生產力的。生產物是由這三種同樣必要的因素合作產生的，但如果把它們分開，它們就都是不能生產的。

的確，政治經濟學討論了財富或價值的生產、分配和消費；但是所討論的是哪些價值呢？由人類的經營而產生的價值，即人類為了使物質適合自己的用途而使它發生的一些變化，根本不是人自然的自發的生產物。人的勞動只在於使用手的力量；對他來說只有他費了那番辛苦才生產出價值來。在這以前，海中的鹽、泉中的水、田野里的草、森林中的木材，對他來說都好像是不存在似的。沒有漁夫和他的漁網，海是不會供給魚類的；沒有樵夫和他的斧頭，森林是不會提供燃料和木材的；沒有刈草者，草原既不會供給干草也不會供給再生草。大自然是一大堆可以開發並變成產品的材料；但大自然並不為它自身生產什麼；按照經濟學的意義來說它的產品就其對人的關係而言還不是產品。

資本、工具和機器同樣是沒有生產力的。沒有鐵匠和鐵、錘子

① 魁奈(1694—1774)，法國十七世紀經濟學家，重農學派的創始人。——譯者

和铁砧是打不出铁来的；沒有磨粉的人和谷子，磨坊是磨不出粉来的；諸如此类。如果你把工具和原料放在一起；如果你把耕犁和种子放在肥沃的土壤上；如果你走进一个铁匠鋪，点起火来以后把店門反鎖上——你什么东西也生产不出。下面这句话是一位比他大多数的同行具有较为正确的判断力的经济学家說的：“薩伊认为資本能够起一种与它的本性格格不入的积极作用；如果听其自然，它只是一种沒用的工具。”（德罗茨^①：《政治經济学》。）

最后，劳动和資本在一起，如果結合得不好，还是生产不出什么东西来的。如果你去耕耘一块草木不生的沙地，槌打河中的水，用篩子去篩印刷所的鉛字，你既不会得到麦子，又不会得到鱼类，也不会得到书本。你們的劳苦和塞克西斯^②的大軍的那次大規模的劳动同样是毫无效果的；根据希罗多德的記述，塞克西斯下令叫他的三百万大軍鞭打赫勒斯滂^③二十四小时、以惩罚这个海峡，因为它的浪潮冲毀了这位偉大的国王搭起的浮桥。

如果把工具和資本、土地和劳动个别地和抽象地加以考察，那么，严格地說来，它們是沒有生产力的。所以，当土地所有人要求人們由于使用他的工具或利用他土地的生产力而偿付一笔收益金时，他假定了一个絕對虛假的事实，即假定了資本是可以靠自身的力量生产的，并且在收取这种想像的产物的代价时，他实在是无緣

① 德罗茨，1775年10月3日生于貝桑松，1850年11月9日死于巴黎，一个正直的人和乐观派哲学家，但并未被认为是一个最有創見的經濟学家。1806年他写了《試論成为幸福者的艺术》，1824年写了使他成为法国科学院院士的《道德哲学》，1829年与了使他被选为倫理科学院院士的《政治經济学》。他曾被貝桑松法院指定为蒲魯东的监护人和导师。这两个人的性格不相投合，但至少在德罗茨方面，他对待蒲魯东是很好的。（参閱附录中1840年8月3日的信件，注2）。——原編者

② 塞克西斯，古波斯国王（紀元前485—465在位），曾大举进犯希腊，終被击败。——譯者

③ 赫勒斯滂，达达尼尔海峡的古希腊名。——譯者

无故地得到了一些东西。

抗辯。——但是，如果铁匠、車匠，总之一切工业生产者可以根据他們所提供的工具分享产物；又如果土地是一种生产工具——为什么这个工具就不能使它的真正的或假想的所有人像耕犁和車輛的制造者那样分享一部分产物呢？

答复。——这里我們触及到問題的核心、即所有权的不可理解之处，如果我們想对收益权的奇特后果有所了解，就非常有必要解决这个問題。

給农民制造或修理工具的工人只得到一次代价，或者在交件时，或者分几次；当这个代价一旦付清，工人所交付的工具就不再是他的了。他永远不会就同一工具或同一修理工作要求双份的工资。如果他每年从那农民那里分得一部分产品，那是因为他每年都給那个农民做了一些事情的緣故。

相反地，土地所有人却并没有交出他的工具；他永远有人付錢給他，他永远保留着这个工具。

事实上，土地所有人收取的地租并不是用来支付这个工具的維持費和修理費的；这些費用仍須由承租人負担，除非土地所有人关心土地的維持，否則这些費用与他无关。如果他自己承担維修工作，他也不会忘記使他所支出的垫款得到偿还。

这笔租金也并不代表工具的产物，因为工具本身是什么也不能生产的；这一点我們剛才已經证明，并且我們將要通过它的結論证明得更清楚些。

最后，这笔租金并不說明土地所有人参加了生产，因为这种参加只能像铁匠和車匠那样，必須交出他的工具的一部或全部。在这种情形下，他就不再是土地所有人了，这无形中是和所有权的观念相矛盾的。

所以，在土地所有人和佃农之間，并不发生价值或劳务的交換；因此，就像我們的定理所說明的那樣，地租是一筆真正的意外收入——是一种完全以一方面的欺騙和暴力以及另一方面的軟弱和无知为基础的敲詐行为。經濟學家們說，只能用产品来购买产品。这句成語是对所有权的^{不利的}判決。土地所有人本人既不从事生产又不利用他的工具进行生产，并且不花任何代价而得到产品，他不是寄生虫就是小偷。所以，如果所有权仅仅作为一种权利而能存在的话，那是不可能的。

推論。——1. 1793 年的共和国宪法說明所有权是“享受自己劳动果实的权利”。这样的規定犯了大錯；它應該說：所有权是享受并任意支配別人的財物、別人的辛勤和劳动的果实的权利。

2. 如果土地、房屋、家具、机器、工具、貨幣等等的每一个占有者在出借他的物品时所取的代价超过修繕費用（修繕費用由出借人負擔并代表他用以換取其他产物的产品），即犯有詐欺和勒索的罪行；总之，一切不是以損坏賠償的名义而是以借貸代价的名义所收取的租金就是一种所有权行为，一种盜竊行为。

历史的說明。——一个战胜国强制战敗国繳納的款項是一种真正的地租。1789 年革命所廢除的封建領主的权利——什一^{地租}、永远管业、劳役等等——都是各种不同形式的^{所有权}；那些以貴族、領主、修道院主、恩賞的受惠者等名义享受这些权利的人恰恰就是土地所有人。如果今天来替所有权辯护，那就是譴責革命

第二个論題

所有权是不能存在的，因为哪里存在着所有权，那里的生产产品的生产成本就会高过于它的价值

先前的論題在性质上是屬於立法方面的；这一个則是屬於經

济方面的。它可以用来证明以暴力为根源的所有权结果造成浪费。

“生产,”萨伊说,“是大规模的交换行为:要使交换行为具有生产力,就必须使全部劳务的价值由产品的价值来抵偿。如果不具备这个条件,交换就会是不平等的,生产者就付出得多,得到的少。”

要知道,既然价值必须以效用为基础,一切无用的产品就必然是没有价值的,它就不能进行交换;因此它不能用来偿付生产过程中的劳力。

所以,即使生产可以和消费相等,它也永远不能超过消费;这是因为,只有当生产物有用时,才有真正的生产,并且只有在存在着消费的可能性时,生产物才是有用的。因此当每一种产品因过度丰富而变成消费不了的时候,它那没有被消费的部分就成为无用的、无价值的、不能交换的,因而就不能用来偿付任何东西;它就不再是一种产品了。

至于消费,要使它成为一种正当的、真正的消费,它就必须能够重新生产效用;因为,如果消费不是为了生产,那么它所消灭的产品就都成为被取消的价值,一些纯粹损失掉的产品,这个情况就使产品降低价值。人有消灭物品的权力,但他只能消费他所再生产出来的物品。所以在一种正确的经济制度中,生产和消费之间是存在着平衡的。

在以上各点确定之后,让我们假定有一个拥有一千户居民的部落,圈居在一个特定地区的范围之内,对外不发生交往。对我们来说,这个部落可以代表整个人类,因为散布在地球上的整个人类确实是同外界隔绝的。事实上,既然一个部落和人类之间的差别只是数字比例上的差别,其经济结果在任何情况下都将是完全相同的。

其次，再假定这一千戶專門从事耕种小麦的居民，每年必須把他們产品的百分之十作为实物息金，付給他們之中的一百个人。在这种情况下，人們显然可以看出，收益权就等于对社会产品預征的一笔稅收。这笔稅收是供什么用的呢？

这不会被用来供应那个部落的粮食，因为这种供应和地租毫无共同之处；这也不是用来偿付劳力和产品的，因为那些土地所有人在像其他的人那样从事劳动时，只是为他們自己劳动。最后，这笔稅收对于承受人是无用的，因為他們收获的小麦足供他們的消費，并且在一个沒有商业和工业的社会中，他們买不到別的物品；他們的收益因此就将失去效用。

在这样的一个社会中，既然产品的十分之一是消費不了的，就有十分之一的劳力沒有得到报偿：生产物的成本就会高于它的价值。

現在，讓我們把三百个生产小麦的人变成各种各样的工匠：一百个园丁和种植葡萄的工人、六十个鞋匠和裁縫、五十个木匠和铁匠、八十个从事各种不同职业的工人，并且，为了使一切齐全，还有七个学校教員、一个市长、一个法官、一个傳教士：每种职业都以其特有的产品供应那个部落。現在，总产量是一千，每个劳动者的消費量是一，其中小麦、肉类和其他谷类占零点七；酒和菜蔬占零点一；衣服鞋子占零点零六；铁器和家具占零点零五；其他各种产品占零点零八；教育費占零点零零七；行政管理費占零点零零二；礼拜費占零点零零一。总数是一。

但是那个社会应当偿付一笔百分之十的地租；并且我們可以看到，無論这笔地租仅仅由农民来負担或者由全部劳动者連帶負担，結果是一样的。农民按照他須偿付的數字的比例提高他的粮食售价；其他劳动者也跟着仿效，于是，在經過几度动蕩之后，平衡

就建立起来，每个人都付出差不多相等的数量。如果以为在一个国家中，只有农民才偿付地租，那是极大的錯誤；偿付地租的是全国的国民。

所以我說，由于征收了百分之十这笔稅款，每个劳动者的消費量就减少到下列的情况：小麦零点六三；酒和菜蔬零点零九；衣服鞋子零点零五四；家具和铁器零点零四五；其他产品零点零七二；學費零点零零六三；行政管理費零点零零一八；礼拜費零点零零零九。总数是零点九。

劳动者生产了一，而只能消費零点九，所以他就損失他的劳动代价的十分之一；他的生产物的成本始終高于它的价值。另一方面，那些土地所有人所收取的十分之一也同样是一种浪費；因为他們本人既然是劳动者，就可以像其他的人那样用他們的产品的十分之九来养活自己，他們毫不缺乏什么。即使他們得到双份的面包、酒、肉类、衣着、住房等等，如果他們消費不了，又不能加以交換的話，这种双份的配給有什么用呢？所以地租對他們來說，正像對其余的劳动者一样，是一种浪費，并且在他們的手中毀掉。如果你們扩大这个假設，增加产品的数字和种类，你們仍旧会得到同样的結果。

直到現在为止，我們假定土地所有人是参加生产的，不但像薩伊所說的那樣，通过利用工具，并且是以实际的方式和通过他双手的劳动而参加生产的。那么就不难看到，在上述的情况下，所有权是永远不会存在的。但实际情况又是怎样呢？

土地所有人在本质上是荒淫的动物，既缺乏德性，又沒有廉耻，他一点也过不慣有秩序和有紀律的生活；他所以爱好财产，那只是因为它可以使他随心所欲地过舒适的生活。因为生活所需得到了保障，他就放纵于无聊的和懶惰的生活；他逍遙終日，追求希

奇的事物和新鮮的刺激。有财产的人如果要享乐的話，一定要放棄普通的生活，層出不窮地玩一些奢侈的花樣和從事浮移的娛樂。

我們的一百個土地所有人不是拋棄一筆毀滅在他們手中的地租，从而使社會勞動免于承受這份負擔，反而寧願從事休息。由于這種退却——絕對生產量減去一百，而消費量保持不變，——生產和消費似乎可以保持平衡。可是，首先，既然土地所有人不再從事勞動，按照經濟學的原理來說，他們的消費就成為不生產的；因而社會上就不再像先前那樣存在着一百個人的勞力得不到報償的情況，而是有一百個人的產品沒有提供勞力而被消費掉；不論在帳冊上用哪一種項目來記載虧損，這筆虧損始終沒有什麼不同。不是政治經濟學的原理是錯誤的，就是與這些原理相反的所有權是不可能存在的。

經濟學家們由于把一切不生產的消費看成是一種禍害、一種對於人類的盜竊行為，因而孜孜不倦地勸告土地所有人要有節制要從事勞動並進行儲蓄；他們勸導他們必須使自己成為有用的人，必須對他們從生產方面取得的東西有所補償；他們對於奢侈和懶惰發出了最激烈的責罵。這種道德學肯定是很好的；可惜它缺乏常識。那個從事勞動的或者像經濟學家們所說的使自己變成有用的人的土地所有人，對於他所提供的勞動和效用是得到酬報的，然而，就他不加耕耘而取得收入的那些地產來說，難道他由于上述情況就不是不勞而獲了嗎？無論他做些什麼，他的地位是不生產的並且是罪惡的；只有在他不再是土地所有人時，他才能停止浪費和破壞。

但這還不過是所有權所產生的最小的弊端。無論如何，可以想像到社會要維持一些不勞動的人的生活。社會上永遠會有瞎子、殘廢者、瘋人和白痴。它能很容易地養活一些懶漢。在這一點

上,不可能的事增多了,变得复杂了。

第三个論題

所有权是不能存在的,因为有了了一定的資本,生产是
随劳动而不是随所有权发生变化的

如果要清偿一笔按照产品百分之十、为数是一百的地租,那个产品就必须是一千;要使产品是一千,那就需要有一千个劳动者的劳动力。因此,既然土地所有人都享有一种依靠租息生活的平等权,如果像刚才所说的情形那样,让我们那些从事劳动的土地所有人都去休假的话,我们就将面临无法支付给他们的收入的情况。事实上,那个原先曾经是一千的生产力既然只剩了九百,生产量因此也就减少到九百,九百的十分之一是九十。所以 或者是,如果九十个土地所有人要得到他们全部的收入,那就必须停止付给一百个土地所有人中十个人的地租;或者是,所有的土地所有人都必须同意把他们的收入各减去百分之十。这是因为,不能由那些在职务上毫无差错的、像过去一样进行着生产的劳动者来忍受土地所有人退出劳动的后果,而是必须由土地所有人自己来承担他不劳动的后果的。但是在这时候,土地所有人为了想要享受,变得比以前穷了;在行使他的权利的时候,他丧失了权利,以致在我们要想抓住所有权的时候,它却逐渐减少并消失了:人们愈是追求它,它愈不让人们得到它。一种受数字的比例支配的并且可以被数学的计算所毁灭的权利,是一种什么权利呢?

从事劳动的土地所有人: 1 作为劳动者,可以得到工资零.九; 2. 作为土地所有人,可以获得地租一。他自己想:“我的地租已经足够了;我不必劳动就已够用,并且还有多余。”而在那里 他计算可以得到的那笔收入,在他还不知道怎样会短少的时候,却减少

了十分之一。这是因为在他参加生产时，他自己就是这十分之一的創造者，現在他就得不到这十分之一了；并且，当他以为他只是为了自己而劳动的时候，他在交换产品的过程中不知不觉就受到了一部分損失，这損失的結果就是使他自己偿付他的地租的十分之一。像其他每一个人一样，他生产了一而只能得到零点九。

如果劳动者不是九百个而只是五百个，那么地租的总额将减少到五十；如果只有一百个，那么它将减少为十。所以我們可以把下列定理規定为财产的經濟定律：收益金一定随着不劳动者的人数的增多而减少

这个初步的結果将导致我們得到另一个更加令人惊奇的推論。它的意思是要一下子使我們从所有权一切弊害中解脫出来，既不必廢止所有权，也不致使土地所有人遭受損害，而且所采用的还是一种非常保守的方法。

剛才我們已經证明，如果拥有一千个劳动者的社会的地租是一百，九百个劳动者的社会是九十，八百个劳动者的社会是八十，一百个劳动者的社会是十，等等。因此，如果一个社会只有一个劳动者，地租就只有零点一，不論私有化的土地的面积和价值如何。所以，在具有一定的土地資本的条件下，生产是随劳动而不是随財產发生变化的。

根据这个原理，讓我們探究一下，对于一切財產來說，收益金的最高限度應該是怎样的。

在本质上，租佃行为究竟是什么呢？这是一种契約，土地所有人通过这种契約把他的土地的占有租让給一个佃戶，其代价是由他取得土地产物的一部分。如果由于佃戶家庭人口的增多，佃戶的生产力比土地所有人大十倍的話，他将生产十倍的产物。难道土地所有人能够因此而把地租增高十倍嗎？他的权利不是：你生

产得愈多，我就征收得愈多；它是：我出让得愈多，我就征收得愈多。佃户家庭人口的增多，他所能支配的人手的多少，他的经营方法，——所有这些都有助于增加生产，但与土地所有人无关。后者的要求应该以他自己的生产能力而不是以别人的生产能力作为衡量的标准。所有权是收益权，不是人头税。一个连几亩地都耕种不了的人怎能因为他的地产是一万亩就可以向社会要求他自己在在一亩地上所生产不出的那个数额的一万倍呢？为什么借贷的租金不以所有人所牺牲的效用而要以借用人的才干和体力作为计算的根据呢？所以我们必须确认这第二条经济定律：收益金的多寡是由土地所有人的生产量的一部分来衡量的。

那么，这个生产量是什么呢？换句话说，一块土地的主人在把它租给佃户时，他可以振振有辞地说他所放弃的是什么呢？

一个土地所有人的生产力像一切劳动者的生产力那样，既然是一，他因租让土地而失去的产物也就是一。所以如果收益金的比率是百分之十的话，一切收益金的最高限度将是零点一。

但是我们已经看到，每当一个土地所有人退出生产，产物的总额就减去一个单位；所以，如果当他参加劳动时所能得到的收益金是零点一的话，由于他的退出，按照地租减低的定律，这笔收益金就将减为零点零九。我们因此就得出这个最后的公式：一个土地所有人的最高收入等于一个劳动者的产品的平方根（这个产品是由一个协商好的数字来代表的）；这笔收入因土地所有人的不劳动而受到的减少等于一个分数，这分数的分子是一，分母则是用来代表那个产品的数字。

因此，一个不劳动的或者在社会以外为他自己个人利益而从事劳动的土地所有人的最高收入，按照每个劳动者的平均生产量一千法郎的百分之十来计算，是九十法郎。所以，如果在法国有

一百万个平均各享受一千法郎收益并且不生产地加以消費的土地所有人,那么,按照十分公平的权利和最正确的計算法,每年应当付給他們的不是十亿法郎而仅是九千万法郎。

在工人階級所負擔的沉重租稅上減去一个九亿一千万的数字,这不是一件小事;但是我們的帳還沒有算完,劳动者還沒有認識他們的权利的全部範圍。

當我們把收益权限制在合理範圍之內的时候,不劳动的土地所有人的收益权是什么呢?是一个承认占用权的行为。但是,既然所有的人都有同等的占用权,每一个人根据同样的权利就都是土地所有人;每一个人都有权获得一笔等于他的产品的一个分数的收入。所以,如果劳动者由于所有权而不得不把地租付給土地所有人,那么,根据同样的权利,土地所有人也应该把相等的地租給予劳动者;并且,他們双方的权利既然相等,这些权利之間的差額就是零。

結論。——如果地租依法只能是土地所有人的假定的产量的一个分数,那么無論地产的数量和价值如何,对于为数众多的各別的小土地所有人來說,情形是相同的。因为,虽然单独一个人能够分別地使用地产中的每一块,他却不能同时使用地产的全部。

总括地說:只能存在于由生产定律所規定的极狹小的範圍之內的收益权,因占用权而归消灭。要知道,沒有收益权就沒有所有权;所以所有权是不可能存在的。

第四个論題

所有权是不能存在的,因为它是杀人的行为

如果收益权可以服从理智和正义的定律的支配,它就会变为一种补偿或債務的承担;对于一个单独的劳动者來說,这个債務的

最高限度永远不能超过他所能生产的产物的某一个分数；这是我们刚才已经证明了的。但是，为什么收益权——我们不要不敢直呼其名：盗窃权——要让那与它毫无共同之处的理智来支配它呢？土地所有人并不满足于正确的判断和自然之理所给他规定的收益金：他要求能够得到十倍、百倍、千倍、百万倍。如果由他一个人单独劳动，他只能从他的土地得到单位为一的产物，而他向社会所要求的，不再是一个与他的生产力成正比的权力，而是一种人头税。他向他的同胞们按照他们的体力、人数和经营的情况征收租税。当农民生了一个孩子，土地所有人就说：好，又多了一个增加收益的机会。地租是经过怎样的过程变成人头税的呢？我们的法学家和神学家十分精明，可是为什么他们遏制不住收益权的扩张呢？

土地所有人按照他自己的生产能力计算出他的土地可以容纳多少劳动者，就把土地分成多少部分，并且说：“每个人都得给我收益。”如果想增加他的收入，他只要把土地一分就行了。他不是根据自己的劳动来计算应得的利息，而是按照他的资本来加以估计；通过这个偷天换日的手法，原来在它主人手中永远只能产生一的同样一块地产，现在对他来说就值了十、一百、一千、一百万。从此，他只要准备把那些向他申请的劳动者的姓名登记下来就行了：他的工作变为草拟租地契约和开出收据。

土地所有人还不满足于这种轻松的职责，他甚至还不打算负担那笔由他的懒惰所产生的亏损；他把亏损转嫁到生产者身上。他永远向生产者需索同样的酬报。一块土地的租金一旦提高到它的最高点，土地所有人就永远不再把它降低。生活必需品的昂贵，人手的缺乏，季节的荒歉，甚至可怕的瘟疫，对他都不发生影响。他既然不参加劳动，年成的好坏与他何干？

这里开始一系列新的现象。

每当薩伊攻击捐稅的时候，他的推論是非常精采的，但他永远不願了解土地所有人对于佃戶干着和征稅人員相同的剝夺行为，他在給馬尔薩斯的第二封信中說道：

“如果捐稅征收人員和他的上級消費产品的六分之一，他們因此就强制那些生产者最后用他們所生产出来的产品的六分之五来供应他們自己的衣食方面的需要。人們对此表示同意，但同时說每个人用他所生产出来的产品的六分之五来生活是可能的。如果人們一定要我同意的話，我也可以表示同意；但是我要請教，如果人們向生产者索取的不是六分之一，而是六分之二或三分之一的产品，他們是否以为生产者的生活还是照样可以过得很好呢？不能，但是他还会活下去的。那么我要問 如果有人夺去他的三分之二……后来是四分之三的話，他是不是还能活下去呢？但是我得不到任何答复。”

如果这位法国經濟学家的大师不为他对于所有权的偏見所蒙蔽，他就会看到这恰好就是地租所造成的同样的后果。

假定一戶六口人的农民家庭，父母和四个儿女，依靠他們耕种的一小块土地在农村过活。假定他們依靠辛勤的劳动能像人們所說的那样勉强收支两抵；假定他們在照管住宿、烤火、穿衣、吃飯之后不致負債，但也一点沒有积蓄。好年成和坏年成通扯着应付，他們总算能够活下去：年成好的时候，做父亲的可以多喝两杯酒，两个女儿添置一件褂子，儿子們买頂帽子；可以少許吃点干酪，有时可以吃点肉。但我以为这些人即将瀕于破产和陷于絕境。

因为，按照我們的定理的第三項推論來說，他們欠自己一笔款子，即他們自己的那笔資本的利息。如果把这笔資本仅仅估計为八千法郎，按百分之二点五計算，每年就应偿付二百法郎的利息。他們沒有把这二百法郎从总产額中提取出来，儲蓄起来，并使它化

为资本，他们却把它消耗了，他们家庭账册上的贷方每年就发生二百法郎的亏损，这样过了四十年，这些毫未有所觉察的善良的人们就会吃光他们的资本，并宣告破产。

这个结果好像是笑话，但不幸是一个事实。

征兵的命令来了……什么是征兵？征兵就是政府对若干家庭突然采取的一种财产上的行为，一种对人和金钱的掠夺行为。农民不愿和他们的儿子分离，在这一点上，我认为他们并没有什么过错。要一个二十岁的青年在兵营中有所得益是困难的；如果他不在那里腐化堕落，他就会讨厌那种生活。你通常可以根据一个士兵对于他的制服的厌恶来判断他的品性。不幸的可怜虫或毫无可取的坏蛋，这就是法国军队的成分。这个情况是不应有的，但是客观上存在着。如果你去问十万个人，你可以相信，没有一个人会来反驳我的说法。

我们那位农民为了赎回他那两个应征入伍的儿子，花了为此而借来的四千法郎，借款的利息按百分之五计算是二百法郎，等于上面提到的那笔数目。如果到这时为止，那个家庭的经常与它的消费相抵的生产量是一千二百法郎或每人二百法郎，那么为了偿付这笔利息，不是六个劳动者必须生产出七个人那样多的产品，就是他们必须消费五个人的消费量。减少消费品是办不到的，他们怎么能够减少必需品呢？生产更多的东西是不可能的：他们已经无法再增加劳动的强度和時間了。是不是可以采取折衷的办法，即消费五个半人的消费量而生产六个半人的生产量呢？他们会立刻感到，肚子是没有法子跟它商量的；在节省到了某种程度，就不能再减少了；绝对的必需品如果大加缩减就必然会妨碍健康。至于增加产量，则只要发生一次大冰雹、一次旱灾、一次牲畜的病疫，那个农民的希望就会全部粉碎。总之，地租就付不起了，利息

高积起来了，那个小小的农场被扣押起来了，原来的占有人被赶走了。

这样，当一个家庭不去行使它的所有权的时期，它可以过着幸福的生活，到了必须行使这个权利时，它就立刻陷于困境。为了要得到满足，所有权要求那个农民具有扩大土地并一声号令就能使土地丰产的双重能力。当一个人不过是土地的占有人的时候，他觉得土地是维持生活的手段；但一旦他想谋取所有人的权利，这块土地就不再能够满足他的要求了。在他只能生产出他所需要的消费品时，他所得到的劳动果实是他操劳的报酬；没有剩下什么东西可以用来支付那个工具。

被要求付出他所不能生产的东西，这就是土地所有人为了用新式方法剥削劳动者而退出社会生产以后的农民的情况。

现在让我们再来谈谈我们的第一个假设。

那九百个劳动者本来深信他们未来的产量可以和过去一样多，因此在清偿了他们的地租之后，他们突然发现自己比去年穷了十分之一，就不免大吃一惊。事实上，这十分之一原来是由从事劳动的土地所有人生产出来并交付出来的产品，他去年参加了生产劳动并分担了公共费用，而如今，这同样的十分之一却没有被生产出来，可是在缴租时却偿付出去了；所以对于生产者来说，必然就短少了这部分的消费量。为了弥补这项不可思议的亏损，那个劳动者就满怀可以偿还的信心去向人借款；但到了明年，一笔新的借款加上第一次借款的利息使他的信心发生动摇。他是向谁去借贷的呢？向土地所有人。土地所有人借给劳动者的钱就是他浮收劳动者的；这笔他本应归还的多收的款项却在带有利息的贷款的形式下又给他增添了利益。借款无限地增加着，土地所有人贷款给那永远不能清偿的劳动者，而后者则由于经常遭到掠夺，经常向

强盗借錢，結果他的一切財物都被人騙走，不得不宣告破产。

假如在这个时候，土地所有人需要佃戶来向他提供收入，因而免除这个劳动者的債務；他就算做了一次善举，傳教士先生因此还会在讲道时备加贊揚；同时那个被这种慷慨的慈善行为所感动的可怜的佃戶在学习教义时学会了給他的恩人祈禱，决心加倍努力和忍受新的艰苦，来报答这样一个值得尊敬的主人。

这次他采取一些預防的措施：他提高谷物的价格。工业生产者也照样提高他的产品的价格。反应发生了，經過一些波动之后，佃戶以为已經轉嫁到工业生产者身上去的那笔地租，差不多就拉平了。可是，在他自庆胜利的时候，却发现自己仍然穷困，不过程度比从前稍为好一点。因为生活的高漲是一般性的，土地所有人也受到了影响；所以劳动者不是比以前穷了十分之一，而只是損失百分之九。但是为了清償这一笔債，必須永远借貸，必須永远償付利息，厉行节衣縮食。为了那笔原来不應該償付而償付了的百分之九而束紧褲带；为了償还債務而束紧褲带；为了債款的利息而束紧褲带；如果收成无着的話，那么束紧褲带就变成挨餓了。有人說，必須从事更多的劳动。但是首先，过度的劳动和不吃东西一样会致人于死命的；如果两者同时交加，将发生什么后果呢？——必須从事更多的劳动；这显然意味着必須生产得更多。生产是在哪些条件下进行的呢？通过劳动、資本和土地的配合作用而进行的。关于劳动，那是由佃农負責提供的；但是資本只能通过儲蓄来形成。可是，如果佃农能够积蓄一些錢的話，他就得償付他的債務。最后，就算佃农拥有資本，如果他所耕种的土地面积永远不变，这于他又有什么用处呢？他需要扩大他的耕地。

最后，也許有人要說：他應該更加努力和更加有效地进行劳动吧？但是地租是根据产量的可能有的最高平均数来計算的；如果

不是最高的話，土地所有人就会增加地租。那些大土地所有人不就是这样随着人口的增加和工业的发展而逐渐知道社会从他們的土地上能得到多少財富，因而屡次增加他們租地契約中的租金的嗎？土地所有人是处于社会活动以外的，但是他像两只眼睛盯着它要攫取的目的物的鷹隼那样，准备随时扑上去把它吞噬掉。

我們在一个拥有一千人口的社会中所观察到的現象，在每一个国家和有人类居住的地方大規模地发生着，但其变化无穷、形式很多，我不打算細加描述。

总之，所有权通过高利貸把劳动者掠夺得精光之后慢慢地用飢餓来杀死他。如果没有掠夺和杀害，所有权就不能存在；但既有掠夺和杀害，所有权不久便将因缺乏支持者而告灭亡；所以它是不可能存在的。

第五个論題

所有权是不能存在的，因为如果它存在，
社会就将自趋灭亡

当驴子驮得过多时，它就会倒下去；人却永远是勇往直前的。土地所有人十分了解有这种百折不回的勇气存在着，因而他把自己的投机的希望寄托在这种勇气上面。自由的劳动者生产了十；土地所有人却在想：“为了我，他可以生产十二。”

事实上，在接受沒收他的田地的处分以前，我剛才陈述其身世的那个农民在离开他的家乡的前夕，試行了一次拚命的努力；他租了一些新的田地。他多种了三分之一的土地，把新的产品的一半留归自用，他額外多收获了六分之一，用以偿付地租。多少辛苦啊！要想在他的产量上增加六分之一，那个农民所必須增加的劳动不是六分之一而是六分之二。他就是以这个代价偿付一笔在上

帝面前他不應支付的地租。

那个佃农的做法，工业生产者也随后照着去尝试：前者是耕种更多的土地并剥夺他的邻居，后者则降低他货物的价格，努力设法把生产和销售垄断起来，压倒他的竞争者。为了满足所有权的要求，劳动者不得不首先生产出超过他所需要的东西；然后他必须超过他的力量来进行生产；因为由于那些变成土地所有人的劳动者的退出生产，上述的两种情形永远是彼此互为因果的。但是，如果要超过自己的力量和需要进行生产，他就必须侵犯别人的生产工作，因而也就必须减少产额。因此，土地所有人在脱离生产而使生产降低之后，他还由于鼓励劳动的垄断而进一步使生产降低。让我们计算一下吧。

劳动者在偿付地租之后所感到的亏损，像我们已经看到的那样，是十分之一，这就是他要设法在生产中增加的数量。除了增加他的劳动，他看不出有别的办法可以做到这一点；这他也做了。土地所有人因为没有得到全部地租而表现出来的不满情绪，其他一些被土地所有人认为比较勤快、比较努力、比较可靠的佃农所提出的有利条件和诺言，一些秘密的策划和阴谋，——所有这些引起了重新分工和减少某一部分生产者的运动。在九百个劳动者之中，有九十个将遭到排斥，为的是可以在别人的生产上增加十分之一。但是生产总额是否会有所增加呢？一点也没有：如上所述，将有八百一十个劳动者像九百个人那样进行生产。但他们要使生产有所增加，应该像一千个人那样进行生产。现在，我们既然已经证明，地租是和土地资本而不是和劳动成比例的，并且地租永远不会减少，因此，尽管劳动已经增加，债务却一定还像过去那样继续存在。于是，我们在这里就有了这样一个社会，它不断耗损下去，并且继续在耗损着：如果没有倒闭、破产、经济和政治上的灾难周期性地

恢复平衡，并分散人們对于那种使大众苦痛的真正原因的注意力，社会就会毁灭。

继資本和土地的壟断而来的是經濟上的措施，这些措施又造成一些数量的劳动者失业的現象。利息是农民和企业家的肩膀上的重担，他們各自在思忖着：如果我无须付这么許多人的工資，我就有办法偿付我的地租和利息了。于是那些用来使劳动变得既方便而又迅速的美妙的发明創造，就变成了杀害成千上万劳动者的这么許多可怕的机器。

“几年以前，斯特拉福德伯爵夫人从她的庄园上赶走了一万五千个人，他們都是一些曾使土地增加价值的佃农。这样的管理私人財產的行为在1820年又由一个苏格兰的大地主对六百戶的佃农实行了一次。”（狄索^①：《論自杀的風气和反叛精神》。）

我所引证的那位曾在使現代社会动荡不安的反叛精神問題上写出雄辯文章的作家，沒有說明他是否反对由这些被放逐的人所发起的暴动。至于我，我敢大声地声明，这种反叛的行为在我看来本是首要的权利和最神圣的义务：今天我期望的就是我的信心的表白能够为人所了解。

社会自趋毁灭：1 由于周期性地用暴力牺牲劳动者；这是我們剛才看到的并且将来还会看到的；2. 由于所有权对生产者的消費量所作的部分扣除。这两种自杀的方式起先是同时发生的；但不久之后，第一种就从第二种那里得到了新的力量，与高利貸連在

① 克勞德·約瑟夫·狄索(1801—1876)，哲学教授，后来是第戎文學院院長，曾参加貝桑松学院以《星期日的宗教仪式》为題而举行的征文竞赛。蒲魯东虽然并不完全同意他的观点，但是和他保持着通信上的关系；蒲魯东就是通过他的譯本而对几位德国哲学家有所了解的。狄索是1840年在第戎和巴黎出版的八开本的《哲学簡史》的作者。从1835到1839年，他发表了几部康德著作的譯本。在1841年，他发表了《論自杀的風气和反叛精神；它們的原因和救药》。——原編者

一起的饥荒使劳动变得更加必要和更加稀少。

按照商业和政治经济学原理,要使一个工业企业顺利发展,它的产品必须能供应: 1. 所用资本的利息; 2. 这笔资金的维持费; 3 全部职工和承包人的工资的总额。此外,还必须实现尽量多的利润。

所有权的金融上的精明和贪得无厌是值得称道的。收益所采用的每一种不同的名称,都使所有人有机会取得收益: 1. 以利息的形式; 2. 以利润的形式。因为,它说,资本的利息是生产垫款的一部分。如果在一个工厂中投资十万法郎,如果在提取开支之后在本年度内得到了五千法郎,人们就并没有得到利润,只是得到了资本的利息。要知道,所有人并不是无条件工作的。像寓言里的狮子一样,他根据他的每一种资格去取得报酬,以致在他得到了满足之后,就没有什么东西留给他的伙伴了。

我读过的任何寓言没有比这更美的了。

我是承包人,我拿第一份。

(Ego primam tollo, nominor quia leo.)

我是劳动者,我拿第二份。

(Secundam quia sum fortis tribuetis mihi.)

我是资本家,我拿第三份。

(Tum quia plus valeo, me sequetur tertia.)

一切都归我,我是所有人。

(Malo adficietur, si quis quartam tetigerit.)

费德尔^①用四句诗概括地说明了所有权的一切形式。

我说,这个利息,更不用说这个利润,是不能存在的。

① 费德尔,公元一世纪初期的古罗马寓言诗人。——译者

就相互的关系來說，劳动者是什么身分呢？是一个广大的生产社会的各种不同的成員；按照分工和分职的原則，他們每个人各自負擔着全部生产过程中的某一部分。首先，讓我們假定这个社会只是由三个人組成的：一个是牲畜飼养者，一个是制革匠，一个是制鞋匠。社会的工业是制鞋。如果我問，在这社会产品中每个生产者可以得到怎样的一份，每一个小学生都会答复我說，根据商业或合伙关系的法則，每个生产者的份額是产品的三分之一。但是，在这里，問題不在于平衡那些用協議方式結合起来的劳动者的权利：我們必須证明，我們这三个生产者不問其是否合伙，都不得像合伙人那样进行活动；不論他們願意与否，他們被事物的自然之理和数学的必然性結合在一起了。

制造皮鞋需要三种过程：牲畜的飼养、皮革的硝制、剪裁和縫紉。如果从农民的廐舍中生产出来的皮革的价值是一，从制革匠的硝桶中出来的皮革的价值就是二，它从鞋鋪里出来的时候价值就等于三。每个生产者都生产了一部分效用；所以把各种效用加起来我們就得到产品的价值。要想得到这种产品的任何一个数量，每一个生产者就必须首先偿付他自己的劳动，其次是偿付其余两个生产者的劳动。这样，如果要得到由十張皮革制成的鞋子，农民就要付出三十張生皮，制革匠則須付出二十張硝好的皮革。因为用十張皮革做成的鞋子的价值由于經過了两道接連的操作过程就等于三十張生皮的价值，同样，二十張硝好的熟皮的价值也就等于三十張生皮的价伯。但是，如果制鞋匠在交付他用十張熟皮做成的鞋子时，向农民要求三十三張生皮，向制革匠要求二十二張硝好的熟皮，交易就不会发生；因为，这样做的后果是，农民和制革匠在偿付了制鞋匠用十張皮革做成的鞋子的劳动之后，他們就不得不用十一張皮革买回他們自己所提供的十張皮革的劳动，这当然是

不可能的。

可是，每当一个工业家获得任何种类的利益时，无论那种利益叫做所得、地租、利息或利润，就发生上述那种不可能的情况。在我们所说的那个小型社会中，如果制鞋匠为了要购置他业务上所需要的工具、为了要买进皮料并且为了要支付他在收回投资以前一段时间内的生活费用而借进附有利息的款项，那就很明显，他为了偿付这笔利息，不得不从制革匠和农民那里获取利润；但由于这个利润不用詐欺手段是不能到手的，那笔利息就会重新落到这个不幸的鞋匠身上，使他破产。

我采用了一个想像中的、简化得出乎常理的情况作为例子：决不会有缩减到只有三种职业的人类社会。最不文明的社会也包含为数众多的工业；今天，工业方面的职务（我所说的工业方面的职务是指一切有用的职务而说的）的数目也许超过一千种。但是无论职业有多少，经济定律始终是相同的：要使生产者能够维持生活，就必须使他的工资能够买回他的产品。

那些经济学家不能不知道他们所谓科学的这个基本的原则；那么，为什么他们要这样固执地保卫所有权、工资的不平等和高利贷的合法性以及利润的公正性呢？这一切事项都是违背那个经济定律并使交易成为不可能的。一个企业家用十万法郎买原料，五万法郎付工资，然后希望从产品中取得二十万法郎的代价，即希望在原料上和雇员的劳力上获取利润；但如果原料的供应者和工人用他们加在一起的工资不能买回他们为企业家所生产的产品，那么他们怎能维持生活呢？我将阐述我的问题；在这里，详加讨论是必要的。

如果工人每天用他的劳动可以得到三法郎的平均工资，如果他的雇主想要在他的薪金之外获得一些利益，即使仅仅是资本的

利息的話，那麼他在把他的工人的劳动日以商品的形式出賣時，必須從中得到超過三法郎的價值。因此工人就無法買回他給他的雇主所生產的東西。在各行各業都毫無例外地發生着這樣的情況：裁縫、制帽工人、木匠、鐵匠、制革匠、瓦匠、首飾匠、印刷工人、跑街等等，甚至農民和種葡萄園的都不能買回他們的产品，因為在給一個在某種形式下謀得利潤的雇主做工時，他們為了他們自己的劳动必須支出比人們所付給他們的更為昂貴的代價。

在法國，有兩千萬勞動者分布在科學、藝術和工業的一切部門，他們生產一切有益于人生的東西；他們每年的工資總額假定為二百億；但是由於所有權以及多種多樣的收益金：佣金、什一稅、利息、罰款、利潤、地租、房租、財產收入、各種各樣的利得，他們的产品被所有人和雇主作價為二百五十億。這說明什麼呢？這就是說，那些為了生活而不得不買回這些产品的劳动人民，必須用五個法郎來償付他們以四個法郎的代價所生產出來的产品，或者每五天中必須有一天挨餓。

如果在法國，有一個經濟學家能夠證明這個算法是錯誤的話，我正式請他說出他的姓名來。我可以答應收回我在攻擊所有權時所錯誤地和惡意地發表的一切言論。

現在讓我們看看這種利潤的後果。

如果在各行各業中工人的工資是相同的話，那麼到處都會同樣地感覺到所有人的征收所造成的虧損；但是禍害的原因也就會變得十分明顯，以致立刻被覺察出來并被制止。但是，由於從清道夫的工資起直到大臣的薪俸為止，存在着與財產同樣的不平等情況，掠奪行為就不斷地從強者影響到弱者，因而勞動者在社會等級中所處的地位愈低，所受到的困苦就愈甚，階層最低的人民簡直就被其他階層的人剝奪得精光，活生生地被吞食掉。

劳动人民既不能购买他們紡織的布匹，又不能购买他們造成的家具，也不能购买他們鑄成的金屬，也不能购买他們琢磨的宝石，也不能购买他們印刻的版画。他們既不能得到他們播种的小麦和他們釀制的酒，又不能得到他們豢养的牲畜的肉类。他們既不准住进他們所建筑的房屋，又不准欣賞他們張罗好的戏剧，也得不到他們身体迫切需要的休息。这是为什么呢？因为收益权不让这些东西按照工人有能力支付的成本价格出售。在他們困于貧穷的情况下所贊叹的那些富丽堂皇的百貨商店的招牌上，他們看見用大字写着：“这是你的作品，但不准你占有。”你們都是为人作嫁（Sic vos non vobis）！

每个雇用一千个工人并在他們各人身上每天获得一苏利潤的工厂主正在慢慢地迫使他們陷入穷困的境地；所有分得利潤的人都和飢饉串通一气。但是人民甚至还并不拥有所有权賴以使他們挨餓的劳动，这又是为什么呢？因为不够用的工資迫使人民搶着去劳动，并在被飢荒消灭之前由于竞争而互相消灭。我們大可不必再来探究这个真理了。

如果工人的工資买不到他的产品，那就可以說这个产品不是为生产者而生产的了。那么它是預备給誰的呢？預备給較為富有的消費者，也就是說，仅仅是預备給社会中的一部分人的。但是当全社会都从事劳动的时候，它是为了整个社会而生产的；所以，如果社会中只有一部分消費，社会上迟早就有一部分人无所事事。要知道无所事事就是死亡，对于劳动者是这样，对于所有人也是这样。这是必然得出的結論。

所能想像得到的最悲慘的局面，就是眼看着生产者对这个数学上的必然性进行抵抗和斗争，對他們的偏見使他們觉察不到的这个数字的威力进行抵抗和斗争。

如果十万印刷工人能够提供满足三千四百万人的需要的讀物，如果书价很高，只有三分之一的人买得起书，那么显而易见，这十万个印刷工人所生产的书籍将是书店所能銷售的数量的三倍。如果要使这些工人的产品永远不超过消費者的需要，就必须或者每三天休息两天，或者在每星期、每个月或每一季度中，他們之間的三分之二停止工作，这就是說他們一生中有三分之二的時間是无法維持生活的。但是在私有制的影响下，工业是并不这样有規則地进行生产的：它力求生产得多、生产得快，因为产品的数量愈大，生产的时间愈短，每件产品的成本就愈低。每当一种需要开始被感觉到的时候，工厂立即就充滿了人，大家都去工作；这时，商业就活跃起来，統治者和被統治者都皆大欢喜。但人們今天工作得愈多，将来停工就愈多；人們現在笑得愈欢，将来哭得愈悲。在私有制的統治下，工业的花朵只能用来編扎送殯的花圈。从事劳动的工人在自掘坟墓。

当工厂停工时，工厂主还必须繼續对他的資本付出利息。在这个时候，他自然力求以减低开支的办法維持他的生产事业。于是就发生减低工資、采用机器、雇用童工和女工来做男工的工作、工人不熟练、产品质量降低等等的現象。人們还是进行生产，因为生产費用的减少可以扩大銷售的范围；但是生产不能长久进行下去，因为成本的減輕既然是以生产数量和速度为基础的，生产的能力就以前所未有的程度朝着超过消費量的方向发展。当那些凭工資收入尚不足以維持每天生計的劳动者被迫失业时，私有制这个原則所造成的后果就变得极为可怕：在那个时候，劳动者沒有絲毫节余，沒有一点儲蓄，也沒有可以使他們多活一天的积累起来的小額本錢。今天工厂停閉，明天人們只能在街头挨餓；后天不是在收容所中死亡就是在監獄中吃牢飯。

一些新的事故使这种可怕的局势变得更加复杂。由于货物充斥和物价极度低落，企业家不久就无法偿付他所利用的资金的利息；于是那些吓慌了的债权人就争先恐后地收回他们的资金，生产中止，工作停顿。然后，人们惊奇地看到资本脱离商业而涌到证券交易所里去了；有一天我曾听到布朗基先生痛苦地叹息资本家的愚蠢和失去理智的表现。资本的这种流动的原因是很简单的；但是正因为如此，一个经济学家就觉察不出它的原因，或者毋宁说是不应当把其中的道理讲清楚。原因完全在于竞争。

我所说的竞争不仅是指从事同样业务的两方的敌对情形，而且也指各种行业为了互争优势而普遍地、同时地作出的努力而说的。今天，这样的努力已使商品价格仅足以抵偿生产和销售的开支；所以在付了全体工人的工资之后，已经毫无剩余，甚至连资本家的利息也付不出了。

所以，工商业停滞的主要原因就是资本的利息；这个利息，当它被用来偿付对金钱的利用时，古代的人们都一致用高利贷的名称加以指责，但现在这种代价在房租、地租或利润的形式下出现，人们却不敢加以谴责，好像所借出的东西的性质可以使借贷的代价、即盗窃行为永远合法化似的。

资本家收取的收益金愈多，经济恐慌就会愈加频繁和强烈；知道了前者，我们就总能确定经济恐慌的这两种情况，反之亦然。你们想知道调节一个社会的是什么吗？你们只要查明流动资本的数量、即带有利息的资本的数量和这个利息的利率就行了。以后事态的发展不外乎是一系列的混乱而已，这些混乱的次数和猛烈程度是与资本的流动成比例的。

1839年，仅在巴黎一个地方，破产的次数就达到一千零六十四起；这个比例一直维持到1840年的头几个月，并且，在我写作这篇

論文時，經濟恐慌還沒有結束。另外，據說進行清理的商店的戶數比宣告破產的要多得多。我們根據這次災難可以判明這個掃除一切的颶風的力量。

社會的毀滅過程有時是不知不覺的和持久的，有時則是週期性的和突如其來的；這要看所有權所採取的途徑而定。在一個財產分散而擁有小型工業的國家中，各人的權利和要求起着互相抗衡的作用，侵吞的力量就互相抵銷了。在那里，老實說，所有權是不存在的，因為收益權幾乎是無法行使的^①。就勞動者的生命安全來說，他們的地位差不多同彷彿在他們之間存在着的絕對平等一樣。他們享受不到充分地 and 自由地聯合起來的一切好處，但是他們的生存是絲毫不受威脅的。除去一些孤立的犧牲在所有權之下的被害人以外他們的不幸的主要原因，是誰也覺察不到的，社會似乎穩靜地安息在這種平等的懷抱中。但是你們要當心，它是在刀口上保持平衡的；只要有極小的一點震動，它就會掉下來並遭到毀滅。

通常，所有權的漩渦是自行確定其位置的。一方面，地租停頓在某一點上；另一方面，由於競爭和生產過多，工業品的價格不會上漲；所以農民的處境變動很少，主要只是受季節的影響。所以所有權的吞噬作用主要是發生在工業上的^②。我們通常說商業恐慌而不說農業恐慌；因為農民是慢慢地被收益權所侵蝕的，而工業生產者却是被一口吞下的。這就導致工廠的停工、錢財的毀滅、工人的失業；他們將不斷地倒斃在道旁以及收容所、監獄和流放罪犯的地方。

① 這樣的說明就把自己耕種自己土地的自耕農和手工業者這兩部分的群眾劃在蒲魯東的觀察範圍之外了。就法國來說，在1840年前後，這兩種人代表著一般稱為“所有人”的四分之三。——原編者

② 直到這里為止，書中所討論的所有權是專指土地的所有權而說的；所以似乎這裡有必要說明為什麼個人私有制的流弊主要發生在工業中。——原編者

我們可以把这个論題扼要地表述为：

所有权把产品卖给劳动者时所要求的售价高于它收买这产品时所付给劳动者的代价，所以它是不能存在的。

第五个論題的附录

【某些改革家，甚至大多数不属于任何学派的政論家，都忙着要想法改善那个人数最多并且最穷困的阶级的命运；他們現在十分強調一种更好的劳动組織。尤其是傅立叶的門徒們不断地叫嚷到法郎斯特尔^①去！同时他們攻击其他各派的愚蠢和荒謬。他們中間包含半打的无比的天才，这些天才认为五加四得九，減去二之后余下来还是九^②，并且他們为了法国的盲目无知而痛哭流涕，因为后者拒不相信这种不可思議的算术^③。

事实上，傅立叶主义者一方面标榜他們是所有权、即收益权的保卫者，并且用这样的公式來說明收益权：按照各人的資本、劳动和才能进行分配；另一方面他們希望工人能够享受社会上的一切財富，把話說得简单些，就是能够完完整整地享受自己的产品。这岂不是等于向工人这样說：如果你劳动，你每天可以得到三个法郎；你得用五十五个苏来維持生活，把其余的錢交給所有人，这样你就会消費三个法郎？

① 法郎斯特尔是法郎吉（傅立叶所主張的一种协作組織）的中央大厦的名稱。——編者

② 如果这里不与減去二而写減去三的話，那么我們就可以想到这是暗指傅立叶主义者的分配制度而說的，这个制度把十二分之五分配給劳动者，十二分之四分配給食本，十二分之三分配給有才干的人。——原編者

③ 有人說，傅立叶既然必須用分数来乘一个整数，他就永远得到一个比假乘数多得多的产品。他曾經断言，在他的和諧的制度上永会在零度以上的溫度中固体化，这就等于是說，那些和諧主义者会使冰块燃燒起来。我曾向一个有見識的傅立叶主义者請教他对这种物理学的意見，他回答說：“我不懂，但是我相信。”然而正是这同一个人，他不相信圣肉实在的教义。

如果上面這段話不是傅立叶體系最恰切的梗概，我甘願用我的血來簽字，同意那些傅立叶主義者的一切瘋狂的言論。

總之，如果所有權仍然存在，如果勞動永遠入不敷出，改革工業和農業^①有什麼用呢？勞動有什麼用呢？如果不廢除所有權，勞動的組織只不過是一種欺騙。即使人們把生產增加到四倍（據我看來，盡了一切力量之後，這不是不可能的），也是白費辛苦；如果額外的產品得不到消費，它是沒有價值的，並且所有人也會拒絕把它當作利息來接受；如果它是被消費了的話，所有權的一切流弊就會重新出現。必須承認，情欲吸引力的理論在這方面錯誤特別嚴重，而傅立叶竭力想要調和人們對於財產的情欲，無論他怎樣作相反的說法，這總是一種有害的情欲，他只是作茧自縛，根本辦不到的。

傅立叶主義的經濟學十分荒謬，因此許多人懷疑傅立叶是所有權的暗藏着的敵人，雖然他對所有人表示了他全部的敬意。這種見解也許受到一些似乎言之成理的論證的支持；可是這還不是我的見解。在這個人的作風中，江湖派的成分太多，誠意的成分太少。我寧願相信這是傅立叶的無知而不是他的虛偽，而他的無知是眾所共知的。至於他的門徒，在他們能夠表述他們自己的任何意見之前，他們必須毫不含糊地、在思想上毫無保留地作一次干脆的聲明，他們想不想保留所有權，他們那句著名的口號——按照各人的資本、勞動和才能進行分配——是什麼意思。

Ⅱ. 但是，一位轉變了一半的所有人會這樣想：在把銀行、年金、地租、房租、各種高利貸以及最後把所有權取消之後，是否有可能按照才能來分配產品呢？這是聖西門的想法，也是傅立叶的想

① 傅立叶所致力改革的毋寧說是財富的生產方式而不是分配方式。——原編者

法,这是人类良心上的愿望,任何正派的人是不敢公然主张叫一个部长去过农民那样的生活的。

唉!真是掩耳盗铃啊!什么!你永远不懂得工资的悬殊和收益权是同样一件事?当然,圣西门和他的追随者想把不平等和共产制溶和在一起,傅立叶和他的追随者想把不平等和所有权溶和在一起,乃是犯了一个极严重的错误;但是你,一个有声望的人,一个懂得经济的人,一个能够背诵你的那些对数表的人,你怎么会造成这样重大的错误呢?难道你忘了,就政治经济学的观点来说、无论一个人的才能如何,一个人的产品的价值永远只能等于他的劳动,而一个人的劳动的价值也永远只能等于他的消费量吗?你使我想起那位伟大的制宪者,可怜的皮涅罗-费雷拉^①来了,这是十九世纪末的西哀耶斯,他把一个国家的公民分成十二个阶级,或者你也可以说是十二个等级。同时他规定给与一些等级的人每人十万法郎的薪俸,其他一些等级是每人八万;然后是二万五千、一万五千、一万等等,一直到一个人可以得到一千五百和一千法郎的最低限度的薪俸为止。皮涅罗喜欢有差别,他不能想像会有一支缺少军乐队队长的军队,更不能想像会有一个缺少尊贵人物的国家;由于他还爱好或者自以为爱好自由、平等和博爱,所以他就把我们旧社会的好事和坏事混合成为一种折衷主义哲学,并根据这个哲学编制了一部宪法。多么了不起的皮涅罗!自由到消极的服从,博爱到语言的划一,平等到陪审团和断头台,这就是他理想中的共和国。这位与本世纪不相称的天才没有被赏识,但后代是会替他报

^① 皮涅罗-费雷拉,葡萄牙政治家,(1769—1846),做过奥拉托利会的神甫,从那里出来就在爱丁堡大学任教授,后被任命为驻巴黎公使的秘书,1821—1824年任外交部长,后来在唐·本盖尔政府时期(1824—1834)侨居巴黎。他在那里著作了《试论心理学》(1826)《公法讲义》(1830—1835),三册,《立宪政体的公法学原理》(1834)三册,十二开本。——原编者

仇的。

你且听着，所有人！事实上，禀赋的不平等是存在着的。在权利上这却是不许可的，它毫无用处，它是不能想像的。百年中能出一个牛顿，就抵得上三千万人；心理学家赞叹天才难得；立法者则仅仅注意到职务的不可多得。但是，职务的不可多得不能给执行职务者造成一种特权，这由于许多理由，而所有这些理由都是断然无疑的。

1 在造物主的意念中，天才的难得并不是迫使社会跪在具有非常禀赋的人面前的一个动因，而是一种天赐的手段，使各种职务能为了全体的最高利益而得到完成。

2. 才干是社会的一种创造，而不是大自然的禀赋；这是一个累积起来的资本，得到这个资本的人是唯一的保管人。如果没有社会，没有社会所给与的教育和有力的帮助，最优良的天性就在它应当发出光辉的方面也会不如那些最平庸的才能。一个人的知识愈广博，想像力愈丰富，愈是多才多艺，他的教育费用也就是愈加昂贵；他的导师和作为他的典型的人物愈是出众和愈是众多，他负的债务就愈重。农民从离开摇篮起就开始劳动，直到进入坟墓为止；艺术和科学的成果都不是早熟的并且都不是很多的。树木往往在果实成熟之前就枯萎了。社会在培养人才的时候对希望作出牺牲。

3. 才能没有共同的比较标准，在平等的发展条件之下，才具的不平等可以说只是才具的各有专业而已。

4. 待遇的不平等像收益权那样在经济上是不可能的。我假设一个最有利的情形，例如每一个劳动者都已提供了他的最高限度的生产量；为了使产品得到公平的分配，各个人的份额就应当等于全部产量除以劳动者人数所得的商数。在这样计算之后，还有什么可以剩下来支付较高的工资呢？根本没有剩余了。

人們会不会說，應該从全部劳动者身上提取一笔款項呢？但是，那么一来，他們的消費量就不会等于他們的产量了，工資就不能償付他們的生產工作了，劳动者就不能买回他的产品，而我們就将重新落进所有权所引起的一切苦难中去了。我沒有提到加在受欺騙的劳动者身上的不公平待遇、熾烈的貪欲和刻骨的仇恨的敌对心情：这些可能都是重要的，但是它們并不能直接說明問題。

一方面，每个劳动者的工作是簡短而容易的，順利地完成工作的手段都是相等的，怎么会有大生产者和小生产者的分別呢？另一方面，既然由于才干和才能的实际上的相等，或者由于社会合作，因而一切职务都是平等的，一个执行职务的人怎能自称天才卓越而要求高额的薪給呢？

但是，在平等的条件下，工資永远是和才能相称的。我的話是什么意思呢？我們先看看在經濟学上工資意味着什么。这就是劳动者为了再生产而需要的消費量。所以劳动者賴以进行生产的行为本身就构成这个消費，这个消費是恰好和他的生产相等的，当天文学家完成了一些观测結果，詩人写成了一些詩篇，学者作了一些实验的时候，他們消費了工具、书本、旅費，等等，等等；現在如果社会供应他們这个消費量，那么天文学家、学者或詩人此处还能要求什么呢？所以我們可以得出結論，在平等条件下、并且也只有在平等条件下，圣西門的按才分配，按才配工这句口号才能得到充分和全部的适用。

Ⅲ 从所有权产生的大禍害，可怕的并且永远存在的禍害就是：只要所有权沒有消灭，人口无论縮减到怎样一个数量，永远是而且必然是过剩的。自古以来，人們总是埋怨人口过多；自古以来，所有权总是由于穷困現象的存在而感到为难，并沒有觉察到它就是这种現象的唯一原因。而且，沒有再比它为了扑灭这种現象

而提出的形形色色的計劃更加离奇了。那些計劃的殘暴只有它們的荒謬堪與媲美。

棄嬰是古代的一種習慣。成批地和零星地屠殺奴隸、內戰和對外戰爭也有助於人口的減少。在古羅馬時代，財產是有勢力的並且是殘酷无情的，上述的這三種方法被有效地採用的時間是這樣的長久，以致到了末期，羅馬帝國竟變得沒有居民了。當蠻族來到的時候，他們見不到一個人；田野荒蕪；意大利各城市的街道上雜草叢生。

在中國自古以來，負責掃除窮人的是飢荒。小民幾乎專門依靠大米生活，如果發生一次事變使收穫無着，在幾天之內飢餓就可以殺死無數的居民，史官在這位居天下之中的帝國的編年史上記載着在某個皇帝的某一年，餓死的人有兩萬、三萬、五萬、十萬。於是他們埋葬死者，重新再去生兒育女，一直到另一次飢荒帶來同樣的結果。在各個時代，孔子的經濟學好像就是這樣的。

我從一位現代的經濟學家那里摘錄了下列事實。

“從十四和十五世紀起，英國就被窮困吞噬着：人們用严厉的法律來處罰乞丐。”（雖然那時英國的人口還不到現在的四分之一。）

“愛德華禁止施舍，違者處以監禁的刑罰……對於累犯，1547和1656年的敕令載有類似的規定。伊麗莎白女王通令每個教區須養活本區的窮人。但什麼是窮人呢？查理二世決定，如無人反對在一個教區繼續居留四十天，那個人就可以算是該地的居民；但如果發生爭議，新來的人就不得不離開。詹姆斯二世修改了這個決定，後來它又被威廉所修改。在試行、報告、修改之間，窮困的程度增加了，工人奄奄一息，死亡相繼。

“在1774年，濟貧稅超過四千萬法郎；1783、1784、1785年平均

每年五千三百万；1813 年超过一亿八千七百万法郎；1816 年，二亿五千万；1817 年，人們估計是三亿一千七百万。

“1821 年，在各教区登記的貧民群众估計有四百万，占人口的三分之一到四分之一。

“在法国。1544年，法朗西斯一世設置了一种为穷人征收的慈善捐，它的繳納是具有强制性的。1566和1586年，同一的原則被推行于全国。

“在路易十四时代，聚居在首都的穷人有四万人（在比例上和現在一样多）。对于行乞，頒布了严厉的禁令。在 1740 年，巴黎最高法院对它的主管地区重新公布了那种强制捐款。

“忧于禍害的深重和匡救的困难，制宪議會通令維持原状。

“国民公会宣告救貧恤穷是国家的义务。但它的法律始終沒有实行。

“拿破侖也想救治这个禍害：他的法律的精神是处乞丐以苦役。‘通过这个办法，’他說，‘我就可以保障富人不受乞丐騷扰，把他們那种极度穷苦的可厌景象一扫而空。’”唉！多么偉大的人物！

从这些我們可以更多地追加上去的事实中，能够推断出两点。一点是穷困現象是和人口无关的；另一点是所有嘗試过的企图扑灭这个現象的办法都沒有生效。

天主教会創辦了一些教养院和修女院，并提倡施舍，这就是說奖励行乞：由它的教士們加以宣揚的高明办法就是如此。

基督教国家的世俗权力有时对富人規定捐稅，有时采取驅逐和监禁穷人的办法，这就是一方面侵犯所有权，另一方面是剥夺公民权和謀杀。

現代經濟学家以为穷困的原因完全在于人口过多，他們特別致力于抑制人口的发展。有的想禁止穷人結婚，因此在譴責了教

会的独身制之后，他們提出了强制性的独身制，后者将必然成为一种放蕩的独身制。

另外一些人不贊成这种过于激烈的办法，他們說这个办法剥夺了穷人在世界上仅有的一种欢乐。他們但求劝告穷人采取謹慎的态度；这就是馬尔薩斯、西斯蒙第、薩伊、德罗茨、杜夏台尔^①等先生們的意見。但是如果想叫穷人謹慎，富人就必须以身作則。为什么富人的成婚年龄規定为十八岁，而穷人要規定为三十岁呢？

而且，他們最好是清楚地解釋一下，他們这样恳切地規劝工人必須对婚姻采取这种慎重的态度，究竟用意何在；因为在这里，支吾其辞的說法特別危險，我怀疑那些經濟学家的意見沒有被彻底了解。“当人們談起在婚姻上要采取慎重态度时，有些不大明白事理的傳教士就发生恐慌；他們害怕人們会拋棄神諭：你們应当增多起来，蕃殖起来。为了要貫徹这个教条，他們不得不咒詛独身主义者”（德罗茨：《政治經濟学》。）

德罗茨先生的为人过于老实并且太缺乏神学家的气质，所以难以了解那些教士发生恐慌的原因，这种朴素的无知是他心地純洁的最好证据。宗教从未鼓励早婚；它所譴責的慎重态度是桑显士用下列拉丁語所說的那一种：为了怕有孩子而在器官以外排精肯定是不許可的（An licet ob metum liberorum semen extra vas ejicere）。

德斯杜特·德·特拉西好像对于那两种慎重态度都不贊成；他說：“我坦白承认，我不贊成道德学家們想要减少和限制我們欢乐的那种热忱，也不贊成政治家們主張提高我們的生育能力和加

① 杜夏台尔伯爵（1803—1867）1834年8月4日被任命为农商部大臣，1839年5月12日被任命为内政部长。他是茹弗洛阿的学生，在《地球报》上经常发表文章，并于1829年发表了《論慈善事业和社会經濟的关系》这部著作——原編者

速蕃殖的那种热忱。”所以他认为，我們应当在我們高兴的时候恋爱和結婚。恋爱和結婚的結果是扩大苦难，但我們的这位哲学家却对此并无感触。他忠实于禍害之不可避免这一教条，他把解决一切問題的办法寄托在禍害身上。所以他又說：“人类的蕃殖既然会在社会上一切階級中繼續发生，上层階級的多余人口将依次地被排挤到下层階級中去，而最下层的階級的多余人口則必然会被貧苦所消灭。”公开拥护这种哲学的人究竟不多，可是它的无可爭辯的优点在于能够在實踐中得到证明。这也就是不久以前在討論改革选举制度时法国在它的众議院中听到有人倡导的那种哲学^①：永远会有穷人。这也就是那位大臣用来駁倒阿拉哥先生的論据的那句政治警語。是的，只要有所有权，就永远会有穷人。

傅立叶主义者——那么許多妙計的发明家——在这个場合当然不会違反他們的特性。他們发明了四种可以随意抑制人口增加的方法：

1. 使妇女具有强壮的体格。在这点上，經驗对于他們是不利的；因为，如果强壮的妇女并不都是受孕最迅速的話，至少她們能够生育最强壮的嬰孩，所以她們保有做母亲的优点。

2. 全面鍛练或肉体机能全面的平均发展。如果这种发展是平均的話，生殖机能怎么会减弱呢？

3. 美食法。用法文來說，就是大吃大喝的哲学。傅立叶主义者說，大量的丰盛食物可以使妇女不生育，正如过多的树液固然会增加花朵的美丽，却破坏它們的生殖能力一样。但这种比拟是錯

① 1838年年底，巴黎保安队发动了一次要求把普选权赋予保安队全体成員的大規模的請願运动。阿拉哥的一篇震动一时的演說辞把这个議案在众議院（梯也尔內閣时期）中提付討論（1840年5月16日）。見夏尔米蒂：《七月王朝》，《现代法国史》第5册第162頁以下。——原編者

誤的。花朵的流产是由于雄蕊或阳性器官变成了花瓣的缘故，这可以通过观察一朵玫瑰花而得到证实；如果过于潮湿，受胎的花粉也会失去它的生殖能力。所以，要使美食法能够产生他們所希望的结果，光增加妇女的脂肪是不够的，还必须使男子丧失生育能力。

4. 杂交的风俗或公开的乱婚制。我不懂傅立叶主义者为什么要用希腊字来说明那些很可以用法文来表达的思想。这个方法和前一个方法一样，是从文明风俗中摹仿来的。傅立叶本人举出卖淫妇作为例证。可是关于他所论证的事实，还很不可靠；这是巴侖-杜夏特萊^①在他論《卖淫》那本书中明白地指出的。

根据我所能搜集到的参考资料，我发现各国的哲学和政治经济学以及最近的改革家对于贫困和生育经常所采用和介绍的补救办法可以归纳在下列的名单中：自瀆、手淫^②、鸡奸、女人的同性恋爱、多夫制^③、卖淫、閹割、禁欲、堕胎、杀嬰^④。

所有这些方法既然证明是不适当的，剩下的就是排斥的办法。

不幸的是这个排斥的办法在减少穷人的数目时，只能增加他

① 巴侖 杜夏特萊 (1790—1836)，慈善团体和救济局的医师，著有《論巴黎市內的卖淫》，1830年出版，两册，八开本。——原編者

② 在这里手淫与自瀆是有区别的。后者无疑是单独一个人干的，而前者則是由两个人，当然有男的和女的，彼此相互动作的。后来这种下流的手淫行为由于它使人发生的快感甚至成为一些已婚妇女十分喜欢的作行了。

③ 多夫制，就是一个女人同时有几个丈夫。

④ 在英国，不久以前有一个马尔薩斯的門徒在一本小册子中公开地宣傳过杀嬰。他建議在所有那些生育孩子超过决定数字的家庭中，每年对无辜的嬰孩进行一次屠杀，并且他要求开辟一块点綴着雕像、树丛、喷泉并种植花草的壮丽墓地，专供埋葬超額嬰孩之用。母亲們可以常常到这个愉快的地方来想像这些小天使的幸福，并且在得到完全慰藉之后，她們回家去再生育另外一些随后再送到这里来的孩子。

們的比例。如果所有人对产品所取的利息仅仅是产品的二十分之一(按照法律規定,利息等于資本的二十分之一),那么結果是二十个劳动者所生产出来的东西只够供十九个人的消費,因为在他們之中有一个叫做所有人的人,他要吃掉两个人的份額。假定第二十一个劳动者很穷,他被杀死了,那么来年的产量就将减少二十分之一;因而第十九名的劳动者又将不得不让出他自己的一份并且死掉。这是因为,要繳付給所有人的不是十九个人的产量的二十分之一,而是二十个人的产量的二十分之一(參閱第三个論題),每一个殘存的劳动者必須牺牲他的产品的二十分之一又加四百分之一,換句話說,就是在十九个人中間又必須去掉一个。所以在有所有权存在的条件下,我們杀死的穷人愈多,在比例上新添的穷人就愈多。

馬尔薩斯曾經这样清楚地論证过,人口按几何級数增加 而生产量則仅按等差級数增加;但他沒有注意到所有权具有这种使人民貧窮化的力量。如果他注意到这一点的话,他也許就会懂得,在設法抑制我們的生殖率之前,必須廢除收益权;因为凡是在容忍这种权利的地方,無論土地怎样广闊和肥沃,那里永远会有过多的居民。

也許有人会問,我将提出什么方法来維持人口和生产的平衡;因为这个问题迟早总是要解决的。請讀者容許我不在这里把这个方法說出来。因为,据我看来,如果我們不能加以证明,就是說出来也是无用的。現在,如果要充分解釋我的方法,我就必須正式写一部专論。这件事情既是这样簡單又是这样浩繁,既是这样普通又是这样異乎尋常,既是这样真实又是这样遭人誤解,既是这样神圣又是这样鄙俗,因此,如果缺乏詳細的闡述和证明,而仅仅提到它的名称,那就只会招致鄙視和不信任。不能顾此失彼。如果我

們把平等建立起来，这个补救办法立刻就会出现；因为真理像錯誤和罪行那样，是彼此相继的。

第六个論題

所有权是不能存在的，因为它是暴政的根源

政府是什么？政府是公共組織，是对公用事业和国家财产的最高管理机构。

要知道，国家好像是一个以全体公民为股东的龐大的公司。在大会上，每个人都有发言权，并且，如果股份是相等的話，每个人都有一票的投票权。但在私有制的統治下，股东的股份之間存在着极大的不平等；所以一个人可以拥有几百个投票权，而另一个人却只有一个。例如，如果我享有一百万法郎的收益，也就是說，如果我是一笔投資妥善的三千或四千万法郎财产的所有人，并且如果这笔财产构成全国資本的三万分之一，那就很明显，对我的产业的公共管理将构成政府职务的三万分之一；如果全国有三千四百万人口，那么仅仅我一个人就等于一千三百三十三个普通股东。

所以当阿拉哥先生要求把选举权給与保安队的全体士兵时，他是完全有理的，因为每个公民至少登記有一股的国家股权，这个股权赋与他一个投票权；但是这位聞名的演說家應該同时要求每个选举人像我們在商业公司中所見到的那样，拥有多少股份就有多少投票权。因为，不然的話，那就是主張国家有权支配个人的財產而不必征求他們的意見；这是和所有权相違反的。在一个存在着所有权的国家，选举权的平等就是破坏所有权的行为。

可是，如果每一公民的主权必須并且應該同他的財產成比例，那么結果就是小股东将受那些較有势力的股东的支配，只要这些有势力的股东願意，他們就可以使小股东成为他們的奴隶，随意使

他們婚配，夺取他們的妻子，使他們的兒子充當太監，使他們的女兒賣淫，把老年人拋到海里去喂鯊魚——最後，如果這樣有勢力的股東不願拿出錢來养活他們的奴仆，他們將被迫以同樣的方式服侍他們自己。這就是大不列顛現在所處的情況。約翰牛^①很少關心自由、平等或人的尊嚴，寧願去伺候別人和求乞。但是，善良的雅克^②，你呢？

所有权是同政治权和公民权的平等极不相容的，所以它是不能存在的。

历史的注釋。——1. 当議會于1789年規定把第三等級的代表席位增加一倍時，所有权就遭到严重的侵犯。貴族和教會占有了法國土地的四分之三；他們本來可以控制全國代表權的四分之三。有人說，第三等級的代表席位增加一倍是合乎正義的，因為一切捐稅差不多完全是由人民繳納的。如果表決的僅僅是稅收問題，這個理由是充足的。但當時所討論的是政府和憲法的改革問題；所以第三等級代表席位增加一倍構成了對於所有權的篡奪和打擊。

2. 如果現今的激進反對派的議員們掌握了政權，他們就會進行一次改革，使保安隊的每個士兵都成為選舉人並且每一個選舉人都可以做被選舉人；這是對於所有權的打擊。

他們將降低公債利息；這是對於所有權的打擊。

他們將為了一般人的利益制定關於牲畜和小麥出口的法律；這是對於所有權的打擊。

他們將在人民中間實行義務教育；這又是反對所有權的陰謀。

他們將把勞動組織起來，這就是說，他們將保證工人得到勞動權並使他們分享利潤；這是廢除所有權。

① 這是一般英國人的別名。——譯者

② 這是一般法國農民的別名。——譯者

可是，这些激进派本身都是所有权的热心保卫者，——这是一个重要的证据，证明他们既不知道自己在做什么，又不知道自己要的是什么。

3. 既然所有权是特权和专制的重要原因，共和党党员的宣誓就应该改变形式。从此以后，参加一个秘密组织的新党员不是说“我宣誓，我仇恨王权”，而是应该说“我宣誓，我仇恨所有权。”

第七个論題

所有权是不能存在的，因为在消费它的收益时，它丧失了它们；在把它们储蓄起来时，它消灭了它们；在把它们用作资本时，它使它们转过来反对生产

I 如果我们和那些经济学家一起把劳动者当作一部活的机器，那么我们就必须把发给他的工资当作为维持和修理这部机器所必需的费用。一个工厂主雇用一些每天工资为三法郎、五法郎、十法郎和十五法郎的职工，并且给他自己规定每天二十法郎作为他最高领导工作的报酬，他并不把这一切支出当作是损失，因为他知道这些支出将以产品的形式归还给他。所以劳动和再生产的消费是同一件事。

所有人是什么？这是一部不工作的机器，或者是一部在为他自己的欢乐和随其所好地工作时毫不生产的机器。

什么叫做所有人的消费？这就是不劳动而消费，不从事再生产而消费。因为，再说一遍，所有人在作为劳动者而有所消费时，他是会使他自己得到报酬的；他并不把他的劳动来换取他的所有权，因为，如果这样，他就会不再是所有人了。在作为劳动者而消费时，所有人是有收入的，或者至少是毫无损失的，因为他可以得到补偿；在作为所有人而消费时，他就减少自己的财产。所以，如

果要享受财产，就必须毁灭财产；要真正做个所有人，你就必须不再是个所有人。

消费他的工资的劳动者是一部自行修理并进行再生产的机器；那个消费他的收入的所有人是一个无底的深渊，一块我们所灌溉的沙地，一块我们在上面播种的石头。这一切是这样的真实，所以所有人既然不愿或者不懂得怎样生产，并且知道他一经使用他的财产，他便永远把它销毁掉，所以他就采取了那种使某一个人来代替他从事生产的办法。这就是政治经济学根据永恒的正义把它叫做利用他的资本从事生产，利用他的工具从事生产的办法。并且也就是应该把它叫做利用他的奴隶从事生产、像小偷和暴君那样从事生产的办法。所有人，他居然说是在从事生产！……盗贼也照样可以说：“我在从事生产。”

所有人的消费曾经被叫做奢侈而与有益的消费相对立。根据上文所说，我们知道在一个不很富足的國家中可以存在着一种高度的奢侈生活；甚至在这个國家中所见到的奢侈生活愈甚，它愈是贫穷，反过来也是一样。我们必须给那些经济学家说句公道话，他们启发了人们对于奢侈的这种深刻的厌恶，以致如今确有一大部分（如果不说差不多全部）的所有人耻于怠惰，从事劳动，从事储蓄和积累资本。他们逃脱了小难而倒反陷进了大难。

我不能颠三倒四地反复说：那个自以为通过工作理应获得收入的、以其劳动换取工资的所有人，是一个领取双重工资的职员；这是不劳动的所有人和从事劳动的所有人之间唯一的区别。通过他的劳动，所有人只是生产了他的工资，并没有生产出他的收入。既然他的地位使他能够从事于最能获利的事业，我们可以说，所有人的劳动对于社会害多利少。无论所有人做什么事情，他对收入的消费是一项实际的损失，这项损失不是他的支取工资的职务所

能补偿或证明是正当的；如果财产不能从其他的生产不断地得到补充，它就会被这项损失所消灭。

Ⅱ 从事消费的所有人消灭产品：但当他从事储蓄时，那就更糟。他所贮存的东西跑进另一个世界；人们再也看不到它们了，连影子(*caput mortuum*)都看不见了。如果我们有了到月球去旅行的交通工具，如果那些所有人异想天开，要把他们的储蓄带到那里去，那么经过一段时间之后，我们这个由水土形成的地球就会被他们搬到它的卫星上去！

储蓄产品的所有人自己既不享用那些产品，还禁止别人享用：对他来说，既不存在占有，也不存在所有权。他像守财奴那样盘算着他的宝藏，他并不利用它。让他用这宝藏去饱他的眼福吧，让他和它躺在一起吧，让他拥抱着它去做梦吧：一切都不错，但钱币是不会繁殖钱币的。没有享用，就没有真正的财产；没有消费，就没有享用；不丧失财产，就没有消费：这就是上帝的智慧强迫所有人服从的那种不变的必然性。该死的财产！

Ⅲ 不消费他的收入而把它当作资本来用的所有人，使它反对生产，从而使他不可能行使他的权利。这是因为，他愈是提高应付的利息，他就愈加不得不减低工资；可是，他愈是减低工资，即他愈少注意活机器的维修，他就不仅愈加降低劳动量，而且因此还愈加减低生产量，并因生产量的减低而减少他收入的来源。这从下面的例子可以清楚地看出来。

假定有一宗由可耕地、草地、葡萄园、地主和佃农的住屋组成的地产，和农具一起共值十万法郎，按照所作的估计，它的收益是百分之三。如果土地所有人不是消费他的收入，而是用来美化而不是扩大他的地产，他能不能由于这样地增加了三千法郎的资本，要求他的佃农每年多缴九十法郎的地租呢？当然不能；因为在这

样的情况下，佃农虽然不能比以前生产得更多，却立刻就会被迫去进行毫无代价的劳动，我甚至可以說，他就不得不为了維持租約而实际遭受損失。

事实上，只有增加有生产力的資本，才能增加收益。把耕地用大理石的圍墙圍起来并用金制的犁鋤来耕种，在增加收益上是毫无用处的。但是，既然不可能不断地购置土地，在地产上增加地产，像拉丁人所說的那样延續他的财产。而且，既然，土地所有人永远拥有可以用来增加資本的多余的收益，結果是，他終于不可能行使他的权利了。

可是，虽然存在着这种不可能性，所有权却还在使它的收入資本化，并在資本化的过程中增加它的收入；姑且不来討論在商业、工厂企业和銀行界所发生的无数的实例，我想单举一个直接影响全体公民的比較严重的事实。我指的是国家預算的无限制的增加。

捐稅每年都在增加。很难精确地說明这个增加是由哪一部分的国家費用所造成的；这是因为，对于預算这样东西，誰能夸口說有所了解呢？关于这个問題，甚至最能干的理財家都不断地发生爭執。我要問：当治理国家大事这門學問的大师們都不能在数字上取得一致的意見时，人們对于这門科学会作何想法呢？無論国家預算的这种递增的直接原因是什么，可以肯定的是，捐稅以一种令人絕望的趋势增加着。大家都看到这一点，大家都承认这一点，但好像誰也不了解它的首要原因何在^①。現在，我說，事情只能如

① 英国政府的財政情况曾經在上議院1月23日的會議上赤裸裸地揭露出来了，它并不是令人鼓舞的。几年以来，支出已是超过收入。內閣只能依靠每年都重新采用的举債办法来維持預算的平衡。經官方证实，仅1838年和1839年的赤字就高达四千七百五十万法郎。1840年，估計將超支二千二百五十万法郎。提出这些数字的是里本勋爵。卡本勋爵回答說：“这位高貴的伯爵所宣称的国家开支不断增加的事实不幸是有根据的，并且我同意他这样的看法：对于这种情况，还不能希望有减省或者弥补这些开支的办法”（1840年1月26日《国民报》）。

此，并且这是必然的，无可避免的。

一个国家的国民是一个称为政府的大土地所有人的佃戶，他們向政府繳納一笔名叫捐稅的地租，作为开发土地的代价。每当政府进行一次战争，打败或打胜一次战役，更换军队的配备，建筑一座紀念碑，挖掘一条运河，开筑一条公路或铁路，它就举行一次借款，由納稅人来偿付这笔借款的息金 即政府可以不必增加它的生产能力而增加它的流动資本；总之，就是按照我剛才所說的那个土地所有人的做法从事資本的积累。

可是，一旦政府的借款成立并規定了利息之后，預算就无法减低。因为，要减低預算，資本家就必须放棄他們的利息，这就等于是放棄所有权；或者是政府宣告破产，这将对政治原則的一种欺騙性的否认；或者是政府必須清償那笔債務，这就非另行借款不可或者是它必須縮减开支，这是办不到的，因为所以要举債，就是因为經常收入不敷开支的緣故；或者是政府應該把款項用来进行再生产，这就需要扩大生产資本才能實現，而这种扩大是和我們的設想相反的；最后，或者是納稅人必須負擔一种新的捐稅来清償那笔債款，这是不可能的事；因为，如果这种新的捐稅由全体公民平均分攤，那么就有半数甚或更多的公民繳納不起；如果全部捐稅由富人來分攤，那就变成一种强制的捐獻，一种侵犯所有权的行為。长期的財政經驗已經表明，借債的途徑虽然非常危險，却比其他的方法更方便 更可靠，并且費用最省；因此政府就实行借債，这就是說，不断地积累資本，增加預算。

所以，国家預算不但永远不能减少，而且一定必然地和不断地增加。这是一件十分簡單和明显的事实，而那些經濟学家虽然滿腹經綸，竟看不到这个事实，不能不叫人惊奇。如果他們已經看到，为什么他們不加以譴責呢？

历史的评述。——目前，人們对于結果可能起到縮減預算作用的財政措施感到极大兴趣。这就是对那利率为百分之五的公債的換算。姑且不談政治和法律的問題而专就財政問題来加以观察。当人們可以把百分之五的公債变换为百分之四的时候，将来也一定会以相同的理由把百分之四的換成百分之三，然后把百分之三的換成百分之二，然后把百分之二的換成百分之一，最后就是把利息根本取消，这难道不是真的么？但是这将是地位平等的出現和所有权的廢除。現在我觉得一个聰明的国家应当在半途上去迎接一次不可避免的革命，而不應該让自己被那不变的必然性的車子拖着走。

第八个論題

所有权是不能存在的，因为它的积累力量是无限的，

并且这种力量只能施展在一些有限的数量上

如果平等地組織起来的人們給与其中的一个以專屬的所有权，这个唯一的所有人以复利的条件把一笔一百法郎的款項借給人类，并規定在六百年后清償給他第二十四代的后裔，那么这笔以百分之五的利息計算的一百法郎的款項将达到一百零七万八千五百四十亿一千零七十七万七千六百法郎，它等于法国資本的二千六百九十六又三分之一倍，假定这个資本是四百亿的話。这就超过了地球上的动产和不动产的价值的二十倍。

假定一个人在圣路易王朝^① 向人借得一百法郎，他和他以后的继承人拒絕归还这笔款項。即使大家知道上述的继承人并不是合法的占有人，而时效也早已在适当的时刻中断，但是，根据我們

① 圣路易王朝的时期是从 1226 年起至 1270 年为止。——譯者

的法律，最后的那个继承人还不得不偿还这一百法郎和利息，以及利息的利息，这就会像我們剛才所看到的那样，总数达到将近一百零八万亿法郎。

每天，财产在我們中間以比这大得多的速度增殖着。上述的例子假定利息是資本的百分之五；但实际上它往往是等于資本的百分之十、百分之二十、百分之五十，有时还等于資本本身

傅立叶主义者——与平等势不两立的敌人，他們把拥护平等的人看做騙子——保证在把生产量提高到四倍的时候，就可以滿足資本、劳动和才干的一切要求。但是，如果生产量提高到四倍、十倍甚或百倍，所有权也会通过它的积累威力和它的資本化的效果，很快地把产品、資本和土地，甚至劳动者都兼并掉。在法郎斯特尔里是否禁止积累資本和放債生利呢？如果禁止的話，那就請他們說明他們的所謂财产是意味着什么吧。

我不預备再多作这些計算。它們可以发生无穷尽的变化，如果我強調这种变化，那将是幼稚的。我只是要問，当法官被請求判決一件占有权的訴訟时他們是根据什么标准确定利息的？并且，再从較高的角度来討論這個問題，我要問

立法者在把所有权的原則介紹到共和国里来的时候，有沒有衡量过一切后果？他是否知道可能性的法則？如果他知道这个法則，为什么在《法典》里沒有提到？为什么让所有人在增殖财产和收取利息方面具有这种惊人的活动範圍？为什么在确认和确定所有权上給与法官这样惊人的自由？为什么在不断規定新的捐稅上給与政府这样惊人的权力？到什么程度，人民才可以拒絕接受預算案，佃农才可以拒付地租，工业生产者才可以拒絕支付資本的利息？剝削权从哪里开始，到哪里为止？生产者什么时候可以对所有人說：我再也不該欠你什么了呢？所有权什么时候可以得到滿

足呢？要到什么时候所有权才不再向人盗窃呢？

如果立法者知道可能性的法则而置之不顾，他的正义是什么样的正义呢？如果他不知道，他的智慧是什么样的智慧呢？我们怎能承认他那种不公正的或者愚蠢的权威呢？

如果我们的宪章和法典以一种荒谬的假设为基础，那么法律学校中讲授的是什么呢？最高法院的裁判是什么呢？我们的议会所讨论的是什么呢？政治学是什么呢？我们的所谓政治家是什么呢？法理学是什么意思？我们岂不应该把它叫做法愚学吗？

如果我们所有的制度都以一种计算的错误为基础，结果这些制度岂不都变成谎话了么？并且，如果整个社会结构是建立在所有权的这种绝对的不可能性之上的，那么我们生活于其下的政府岂不真是一个怪物，我们现在的社会岂不真是一个乌托邦了吗？

第九个论题

所有权是不能存在的，因为它没有

反对所有权的力量

I 按照我们那条定理的第三项推论，利息对于所有人本人，正像对于别人一样，也是滚算的；这个经济原则是普遍地被承认的。初看起来，再没有比这更简单的了；可是在用语的意义上再没有比这更加荒谬和更加自相矛盾的了，也再没有比这更绝对地不可能的了。

据说，工业家对于他所支出的房租和资本的利息是自己偿还自己的；他自己偿还自己，这就是说他可以从购买他的产品的公众身上得到补偿。这是因为，工业家似乎是靠他的所有权获得这项利润的，如果他也想靠他的商品获得利润，他能否付给自己一法郎的代价以换取他只花九十生丁制造的产品并由此得到盈利呢？不

能：这样的一种交易只会把金錢从商人的右手轉到他的左手，而并无任何利潤。

要知道，既然对于一个自己和自己进行交易的个人可以这么說，对于整个商界也可以这样說。讓我們把十个、十五个、二十个生产者連在一起組成一条随便要多长就有多长的鏈鎖：如果生产者甲在生产者乙身上得到了一笔利潤，那么按照經濟学原理，乙一定就会在丙身上求得补偿，丙則在丁身上求得补偿，如此类推，直到最后一个生产者亥为止。

但是亥又从誰的身上去收取那笔在开始时由甲提取的利潤呢？薩伊答复說，从消費者身上。多么无聊的遁辞啊！难道这个消費者除了甲、乙、丙、丁……等等或亥之外还有別人嗎？亥从誰的身上去求得补偿呢？如果他向第一个获利者甲求得了补偿，那么誰都沒有得到利潤了，因而誰也沒有所有权了。相反，如果亥自行承担这个負担，那么从这时起他就不再是社会的一分子了，因为这个社会把所有权和利潤給与其他的同伙而对他則拒絕不給。

所以，既然一个国家的国民像整个人类那样，是一个不能在它本身之外有所活动的大規模的生产社会，那就显然可以看出，沒有一个人能够不剝夺別人而使自己得利。因为，如果要使甲的所有权和收益权受到尊重，我不得不拒絕尊重亥的所有权和收益权；从这里我們可以看出，与地位平等相分离的权利平等不能成为事实。政治經濟学在这方面的不公正是彰明昭著的。“当我，一个工业企业家，购买一个工人的劳力时，我并不把他的工資包括在我的企业的純利中，恰恰相反，我是把它从純利中除去的；但工人却是把它計算在他的純利中的……”（薩伊·《政治經濟学》）。

这意味着工人所得的全部收入都是純利；而在企业家的收入

中，純利只是超过他的薪金的那部分。但是为什么只有企业家才有权利得到利潤呢？为什么不把这种实质上就是所有权本身的权利給与工人呢？在經濟学的用語上，工人是資本；可是，一切資本在它的維修費用之外，都應該产生利息。这就是所有人为了他的資本和为了他自己所注意做的。为什么就不許工人从他的資本上（这資本就是他自己）同样地提取一部分的利息呢？

所以所有权是权利的不平等。因为如果它不是权利的不平等的話，它就会成为財產的平等，換句話說，所有权就不会存在了。如今，宪章保障一切人权利平等，所以根据宪章来看，所有权是不能存在的。

Ⅱ. 一份地产的所有人甲能否仅仅因为他是这块土地的所有人就可以去夺取他邻居乙的田地呢？——不能。那些土地所有人回答說。但是这和所有权有什么关系呢？你們通过下面一系列相类的論題就可了解。

工业家丙是一个帽商，他是否有权强迫也是帽商的邻居丁閉厂停业呢？絕對沒有这种权利。

但是丙想在每頂帽子上賺一法郎的利潤，而丁却滿足于半个法郎的利潤；显然丁的这种适可而止的态度会妨碍丙的过分的貪图；丙是否有权阻止丁出售帽子呢？当然沒有这种权利。

既然丁可以自己作主，以比丙低廉半个法郎的价格出卖他的帽子，丙也就可以自由地把他的帽子的价格减低一个法郎。可是丁是貧穷的而丙則是富有的；結果，在两三年之后，丁就由于这个无法应付的竟爭而宣告破产，于是丙就可以完全控制市場了。所有人丁能否从所有人丙取得賠償呢？他能否对丙提起恢复他的业务和財產的訴訟呢？不能，因为如果丁比較富有，他就可以去做和丙相同的行为。

根据同样的理由，大土地所有人甲可以对小土地所有人乙說：“把你的地卖給我吧，不然的話我就不让你出卖小麦^①”；并且他可以不必对乙采取任何强迫手段，也不致让他有申訴的理由就办到这一点。所以只要有决心，甲就可以把乙吃掉，仅仅是因为甲比乙强大。因此，甲和丙所以能够对乙和丁进行掠夺，并不是依靠所有权而是依靠强权。通过所有权，两个邻居甲和乙以及两个商人丙和丁都不能互相伤害。他們既不能互相掠夺，又不能互相毁灭，也不能互相损人利己。完成上述的侵占行为的，是以强凌弱的强权。

工厂主所以能够任意减低他的雇員的工资，富有的商人和殷实的所有人所以能够按照他們任意决定的价格出卖他們的商品，也都是根据这个强权。企业家对工人說：“你可以随意把你的劳力提供到別处去，如同我可以随意接受你所提供的劳力那样；現在我就給你这么多。”商人对顾客說：“买不买听便；錢是你的，正如貨物是我的一样。我就要这样的价錢。”让步的是誰呢？就是那个力量比較弱的。

所以，不用强力，所有权是沒有力量来反对所有权的，因为不用强力，财产是不能通过收益而有所增加的；所以，如果不用强力，所有权是无效的。

历史的注釋。——殖民地食糖和本地食糖之間的斗争，給我們提供了一个关于所有权的这种不可能性的显著的例子。如果你們听凭这两种工业自行发展，殖民者就能使本地的制造商破产要維持甜菜的种植，就必须对甘蔗征税：为了保护一方面的所有权，就必须損害另一方面的所有权。在这个事件中 最关重要的恰巧就是人們最不注意的事情，就是：無論这样或那样，所有权一定

① 这里必須假定小麦总产量超过消費的需要，并且超过很多。——原編者

要受到侵犯。如果对两种工业中任何一方征收一种比例稅来維持市場的平衡,你們就会造成一个最高价格,你們就会在两方面打击所有权。一方面你們的稅收妨碍了貿易的自由;另一方面,它破坏了所有人之間的平等地位。如果給与甜菜业补助金,你們就会侵犯納稅人的財產。如果由国家負責經營这两种性质不同的食糖业,像由国家来維持各种烟草的种植那样,你們就会廢除一种所有权。后述的这个办法也許是比較簡單和比較好的办法;但是,要促使国家这样做,就必须有一些能干的人和乐于为群众服务的人的协助,这在目前是不可能实现的。

竞争,有时称为貿易自由,总之就是所有权的交换,将在长期間内被当作我們商业立法的基础。从經濟学的观点来看,它涉及到所有的民法和整个管理制度。可是竞争是什么呢?是一种在圍場中的决斗,在那里,权利是由武器决定的。

我們的野蛮的祖先問道:“誰說謊?是被告还是原告?”更加野蛮的法官回答說,“讓他們进行决斗吧,强权就是公理”

在我們两个人之中,誰可以把香料卖給我們的邻居?“让你们各自出卖吧,”經濟学家高声說,“更精明、更狡猾的人是更老实、更能干的商人。”

这就是《拿破侖法典》的精神实质。

第十个論題

所有权是不能存在的,因为它否定平等

这个論題的闡述将是以上那些論題的撮要。

1 經濟法的原則是, 只能用产品购买产品。所有权只能以生产效用这一理由为自己辯护,所以,它既然什么东西也生产不出,就要永远受到譴責了。

2. 應該用产品来抵偿劳动，这是一条經濟学上的定律；但由于所有权的存在，生产費用就超过它的价值，这是事实。

3. 經濟学上的另一条定律是：在一定的資本条件下，生产不是由資本的数額而是由生产力来衡量的。所有权既然不考虑劳动而要求收入永远与資本成比例，就并不認識这种因果之間的平等关系。

4 和 5 像蚕吐絲結茧那样，劳动者永远不是单为自己生产的。所有权由于要求双倍的产品而无法获得，就掠夺劳动者并将他杀害。

6. 大自然只給每个人一个理智、一个灵魂、一个意志；所有权在給与一个个人以多数的投票权时，认为他具有多重的灵魂。

7 一切不能再生生产效用的消費是一种毁灭。不論所有权从事消費、儲蓄或积累資本，它都不能生产效用，因此它是貧乏和死亡的原因。

8. 对于一种天然权利的滿足永远会产生一个等式；換句話說，对于一件东西的权利必然是通过对这件东西的占有而得到平衡。所以，在自由权和自由人的地位之間存在着一种平衡、一种等式；在做父亲的权利和父道之間存在着一种等式；在安全权和社会保障之間存在着一种等式。可是在收益权和收益金的收取之間却永远沒有等式；因为逐次收取的收益金在每次收取时，就产生收取另一項收益的权利，这另一項又产生第三項，等等……以至无穷。所有权既然永远不能达到它的目标，所以是一种反自然的和反理性的权利。

9. 最后，所有权并不是自我存在的。它的生存和活动必須有一个外在的原因，这个原因不是強力便是詐欺；換句話說，所有权并不等于所有权，这是一种否定，一种欺騙，是根本不存在的東西。

第五章 正义和非正义观念的心理学的 解釋, 以及政治和权利原則的規定^①

所有权是不能存在的; 平等是并不存在的。前者对我们来说是极可憎恨的东西, 而我们却要它存在; 后者支配着我们全部的思想, 而我们不知道怎样去求得实现。誰能解釋我們的良心和我們的意志之間的这种严重的对立状态呢? 这个不幸的謬誤已經成为正义和社会的最神圣的原則, 誰能指出它的根源呢?

我不揣鄙陋, 願意从事这项工作, 并且我希望可以成功。

但是在說明人类为什么破坏正义之前, 必須規定正义是什么。

第一 部 分

第一节 人和禽兽的道德感

哲学家們往往提出要了解人类的智慧和禽兽的智慧之間存在着什么确切的界綫的問題, 并且按照他們一般的习惯, 在决定采取他們可能采取的唯一办法、即观察以前, 說了不少蠢話。后来还是由一位并不以哲学自夸的謙虛的学者用一种簡單的区分来結束那些无穷尽的爭論; 这个区分虽然簡單, 却是那些以其本身而論就比

① 浦魯东在 1840 年 8 月 19 日写信給他的朋友貝尔格曼說“你对我第五章的意見是正确的, 本来单是这一章就正式需要整卷的篇幅 并且我只是写了它的概要 . . . 貝桑松的那位哲学教授和你一样, 认为这第五章應該放在这本书的开头部分 但是必須很好地注意到我的著作并不是一篇社会哲学論文, 而仅是对于所有权的研究。所以第五章是隨着其他各章写下来的, 为的是要答复這個問題: 所有权既然不能存在, 那么它怎样并且为什么存在的呢? 这样就把这部分完全是心理学的論述和著作的其余部分連接起来了。”——原編者

一个思想体系的价值还大的辉煌的区分方法之一。这位学者就是弗雷德里克·居维埃^①，他把本能和智慧区别开来。

但是誰也沒有提出过这样的問題：

人类的道德感和禽兽的道德感之间的区别是本质上的不同呢，还仅仅是程度上的不同？

过去，如果有人敢于主張上述問題中的后半段的見解，他的論证就会被认为是誹謗、褻瀆和触犯道德与宗教的。宗教的和世俗的审判机关就会一致加以譴責。請看人們会用怎样的語气来詆毀那个不道德的反論！“良心”，他們会嚷着說，‘良心，只有人能够赋有这种专门属于人类的光荣；正义与非正义的观念，功与罪的观念，是他的高贵的特权；唯有人这种万物之灵才具有高超的秉赋，能够通过自由和正义去抗拒他的那些世俗的嗜好，辨别善恶，使自己愈来愈和上帝相像……不，那个德性的圣像永远只铭刻在人类的心上。’这些話充滿着情感，但毫无意义。

亚里士多德說过：人是一种有理性的社会动物(Zôon logikon kai politikon)。这个定义高出在它以后提出的一切定义，甚至德·包納德^②先生的那条有名的定义也不例外。包納德先生的人是一种得力于器官的智者这条定义具有双重的缺点：用未知来解釋已知，即用智者来解釋生物；忽視了人类的主要品质、即动物性。

所以，人是一种过着社会生活的动物。社会意味着各种关系的总和，总之就是体系。可是一切体系只能在某些条件之下才能存在：那么这些条件是什么呢？人类社会的定律是什么呢？

① 弗雷德里克·居维埃(1773年生于法国蒙貝利亚尔市，1838年死于斯特拉斯堡)是比较解剖学的创始人，男爵若尔日·居维埃的兄弟。他自己也曾发表过一些关于博物学的研究作品。在本书較前的篇幅中，蒲魯东引证了弗魯倫所著的《弗雷德里克·居维埃的观察結果的最要分析》。——原編者

② 让·包納德子爵(1754—1840)。——原編者

人与人之间的权利是什么？正义是什么？

附和各派哲学家說下列这些话是毫无用处的：这是一种神圣的本能，一种不朽的和天赐的心音，一种大自然所赋与的指南，一种給降生到世界上来的一切人启示的智慧，一种銘刻在我們心上的法律；这是良心的呼声，理性的箴言，情感的启发，感觉的傾向；这是爱人如己的感情，正确地理解的私利；或者这是一种先天的观念，这是起源于純粹理性概念的实用理性的絕對的命令；这是一种热情的吸引力，等等，等等。这一切可能言之成理，也好像說得很美妙；但这是完全沒有意义的。即使我們把这种祈禱式的語句延长到十頁之多（人們曾經把它們写在上千卷的书本中），我們离問題的解决还不能更接近一步。

“正义就是公共福利，”亚里士多德說。这话不錯，但这是一种无謂的重复。“公众幸福應該是立法者的目标，”孔德先生在《立法論》中說，“这是任何良好的理由所不能推翻的原則；但是，当人們把它提出并加以說明之后，人們沒有使立法得到更多的进步，正如人們在說明治愈病人應該是医师的目标的时候，不会使医学得到进步一样。”

讓我們另外去找解釋吧。法权就是支配着社会的那些原理的总称；人类的正义就是对这些原理的尊重和遵守。实行正义就是服从社会性的本能；完成正义的行为就是做一个社会性的行为。所以，如果我們在不同情况下观察人对人的行动，我們就不难看出什么时候他們是在过着社会生活，什么时候他們不是过着社会生活；我們可以从那結果通过归納过程而推断出那条定律。

讓我們从最簡單 最确凿无疑的事例开始。

冒了自己的生命危險去保护儿子并牺牲一切来撫养他的母亲，是和他一起过着社会生活，这是一位好母亲；相反，遺棄她的孩

子的母亲是不忠于社会本能的母亲，因为母爱是社会本能的許多特征之一；这是一个違反天性的母亲。

如果我跳到水里把一个人从死亡的危險中搶救出来，那么我就是他的弟兄、他的伙伴；如果我不但不帮助他，反而使他沉得更深，那么我就是他的敌人、他的凶手。

任何从事施舍的人都把穷人当做他的伙伴，固然不是在一方面和对于一切都把他当做伙伴，而只是就他分給他的那部分財物來說把他当做伙伴；任何强取豪夺非其劳动所生产出来的物品的人毁灭他自己的社会性，这是一个强盜。

那个把跌倒在路中的旅行者扶起、替他裹伤、安慰他并給他錢的撒瑪利亚人^①表示出他是那个旅行者的伙伴、他的邻人；在那同一的旅行者身旁經過而头也不回的傳教士則不是那个旅行者的伙伴，而是他的敌人。

在所有这些事例中，人被一种对于他同类的內在的亲近心情、被一种隱秘的同情心所支配，这种同情心使他爱別人、与別人同甘共苦；所以，要想抗拒这种亲近的心情，他必須有一种違反天性的意志的力量。

但是，这一切絲毫不能证明在人和禽兽之間存在着任何划分得很清楚的不同之点。在禽兽方面，当幼小动物的孱弱使它們受母亲的爱怜、即使它們結合起来的时期，人們可以看到这些母亲用一种类似我們那些为祖国牺牲的英雄的勇气，在小动物的生命遭到危險时尽力加以保护。某些种类动物知道团結起来猎取食物、互相寻找、互相招呼、（一个詩人也許会把这种情形說成是互相邀請）来分享它們的猎获物；有人看到它們在危难中互相救助、与

① 撒瑪利亚 古代以色列王国都城，《新約路加福音》第十章中叙述一个好心的撒瑪利亚人怎样救死扶伤。——譯者

相保卫 互相警告。大象懂得怎样把它的陷落在坑沟中的同伴挽救出来;母牛会把它們的牛犢放在中間,而它們自己則圍成圓圈,角尖向外来打退狼群的进攻;馬匹和猪在听見有同伴发出痛苦的叫声时会拥到发出声音的地点去。如果談起它們的交配、雄兽对于雌兽的恩情以及它們爱情方面的忠誠,我可以写出何等生动的描述!但是为了在各方面保持正确起見,讓我們补充說,这些結群友爱的、同类相爱的动人表現并不妨碍它們为了食物和爭向雌兽献媚而互相爭吵 互相搏斗、用坚利的牙齿互相撕裂;它們和我們是完全相像的。

在人和禽兽的身上,社会本能是或多或少地存在着的;它的性质是相同的。人更需要团結,团結的用处也比較多;禽兽則似乎更能忍受孤独的生活。在人的方面,社会生活的需要較为迫切和較为复杂;在禽兽方面,这些需要似乎沒有那么强烈,变化比較少,也沒有那样珍惜。总之,在人的方面,群居的目的在于保全族类和个人;在禽兽方面,保全族类的目的性大得多。

到現在为止,我們还没有发现可以被别人說成是他所独有的东西:社会本能和道德感,是他和禽兽所共有的,当人因为自己做了一些慈善的、正义的和热忱的举动而自以为和神相像的时候,他沒有觉察到他不过是服从了一种完全是动物性的冲动。我們是善良的、有情誼的、富于同情心的、有正义感的,同时我們是急躁的、貪婪的、好色的、有报复心的,这就是說我們与禽兽是相似的。我們的最高德性归根到抵是盲目的、受感情冲动的本能:有什么值得神化和頌揚的呢!

可是在我們这些两足动物和其余的生物之間存在着一种区别;它是什么呢?

一个学习过一点哲学的小学生就会很快地答复說,这个区别

在于我們自覺到我們的合群能力，而禽獸則不能有這種自覺；在于我們對自己的出于社會本能的活动能够加以思考和推究，而在禽獸方面，則根本沒有這类的情况。

我可以更進一步說：我們凭借思考和推理的能力，才能够懂得，抗拒那個我們称之为正義的支配着我們的社會本能，首先對於別人 其次對於我們自己是有害的。這種思考和推理的能力好像是我們人類特有的稟賦。正是我們的理智在教導我們，當一個自私的人、一個盜賊、一個殺人凶手、一個社會的叛徒明知故犯地作惡時，他就對大自然、對別人和他自己犯了罪，他就成為一個罪人。最後，使我們能够斷定像我們這樣的生物應該對他們自己的行為負責的，一方面就是我們的社會感情，另一方面就是我們的理智。這就是悔悟、復仇和刑事裁判的原則。

但是這一切只能在禽獸與人之間造成一種智慧上的不同而決不是一種情感上的不同；因為，雖然我們是通过理智來考慮我們與同類之間的关系的，我們却同樣也以這種方式來論究我們的最平凡的舉動，比如，喝、吃、選擇妻室、选定住所等等。我們對生世和天堂的一切事情進行推理；沒有任何事情是我們的推理能力所適用不上的。可是，正像我們對於外界現象所得到的知識并不能影響這些現象的原因和規律一樣，我們的思考作用在启发我們的本能時，也只是使我們明白感覺的本質，而并不改變這種本質的特征；這個思考作用使我們了解我們的是非善惡，但并不能改變它，也不能變更它。在犯了錯誤之後我們對自己所感到的不滿，在看到不合乎正義的行為時我們心中所感到的憤怒，應該加以處罰和應該給與酬勞的想法，都是思考作用的效果，而不是本能和情感的直接效果。我不能說智慧是人所獨有的，因為禽獸在做了壞事之後，也會有所感覺，並且在它們之中有一個受到攻擊時，它們也會發怒。

但是我们在对于社会义务的理解上, 在对于善恶的了解上具有比禽兽无限优越的智慧, 然而就道德来说, 这并不能证明人和禽兽之间存在着一种本质上的差别。

第二节 初级的和第二级的社会性

我坚决认为我刚才所说的那个事实是人类学上最重要的事实之一。

驱使我們过社会生活的那种交感的吸引力, 在本质上是盲目的、不规则的, 所以它总是受到一时的冲动的支配, 而不去考虑较高的权利, 不去辨别事情的利害得失或轻重缓急。野狗毫无差别地跟着所有呼唤它的人跑; 吃奶的孩子把每一个男子当作爸爸, 把每一个女人当作奶妈; 每一个活着的生物在被剥夺了同类动物的往来时, 竭力想找一个和他同过孤独生活的伴侣。社会本能的这种基本特点使一些性情轻浮的人的喜新厌旧的交谊变得不可容忍甚至可憎; 这种人容易对每一个新面孔发生热情, 胡乱对人表示殷勤, 并且为了一种短暂的关系而忽视多年的旧交和最可尊敬的情谊。这样一些人的缺点不在于他们的情感方面, 而在于他们的判断力方面。这种程度的社会性是我们在看到一个和我们相类的生物时从内心产生的一种吸力——但这种吸力永远只存在于那个具有这种感觉的人的身上; 它可能是彼此都有的, 但不能互相沟通: 爱、善意、怜悯、同情, 不管你给与什么名称, 它并没有值得重视的地方, 它并不能把人的地位提高到禽兽之上。

第二级的社会性是正义——人们可以把它解释为承认别人具有一种和我们平等的人格。正义感是我们和各种动物所共有的, 至于在认识方面, 唯有我们才能对于什么是正义这一点得到确切的概念, 可是, 像我刚才所说的那样, 我们对它的看法并不能改变它

的本质。我們在下面就可看到人是怎样把自己提高到禽兽所不能达到的第三級的社会性上去的。但我們必須首先从理論上证明，社会、正义和平等是三个相等的名詞，三个可以互相解釋的用語，它們的互相代替使用是永远合理的。

如果在一次航海旅行中翻了船，我慌乱地用一只小船带着一些粮食逃脫了这个危难，这时我看見有一个人在波浪中掙扎，我是不是有救他的义务呢？——是的，我是應該这样做的，如果違背这个义务，我就会被指控犯有謀杀和不忠于社会的罪行。

但是，我是否还負有使他分享我的粮食的义务呢？

要解决这个問題，我們必須改变說法。如果和他共享那只小船是帶有强制性的，那么就粮食來說是否同样帶有强制性呢？毫无疑问，一个伙伴的义务是絕对的。人对于物品的占用是随着他的社会性而来的，并且是从屬於这个性质的：只有在全体都得到占用的許可时，占有才是專屬的。但在这方面使我們的义务变成模糊不清的是我們的考虑将来的能力，后者使我們担心一种可能碰到的危險会迫使我們去从事霸占并使我們成为盜賊和杀人的凶手。而禽兽則并不去預測本能的义务，也并不去預測結果对它自己会发生什么禍害：奇怪的是，对于人、对于这种最富有社会性的动物來說，因为有了智慧却反而产生了不遵守那个法則的动机。凡是主張只为了自己的利益而利用智慧的人是背棄社会的；如果小心謹慎的心理被用来作为我們自私的工具，那还不如由上帝来把它从我們身上取消的好。

“怎么！”你会說，“我必須和那素不相識的人共享我的粮食，即由我掙来的并屬於我的粮食嗎？这个人我可能永远不再和他見面，他說不定还会以怨报德呢！如果这个粮食是我們一同掙来的，如果这个人曾經为了得到这个粮食而出了力，他是可以要求他应

享的一份的,因为他的协作关系可以使他享受这个权利;但照现在这种情况,他有什么权利向我提出要求呢?我们没有在一起进行生产;我们就不能共同享用。”

这个论证的缺点在于错误地假设某一个生产者并不一定和另一个生产者合伙。

如果两个人或几个人的合伙是通过正式手续组成的,它的基本条件是经过协议并订有合同和签过字的,那么从这时起,就不会对未来发生争执。每一个人都知道,例如两个人合伙捕鱼,如果其中的一个人毫无收获,他还同样有权利分享另一个人所捕得的鱼。如果两个商人组织了一个商业公司,只要这个公司还继续存在,盈亏是归公的,因为每个人不是为了自己而是为了公司进行生产的,所以在分配的时候人们所考虑的不是生产者而是合伙人。所以接受种植园主的稻草和大米的奴隶,同接受资本家所给与的永远低得可怜的工资的文明工人,都不能分享产品,因为他们虽然和雇人一起进行生产,却不是雇主的合伙人。同样,拖着我们车辆的马和拖着我们耕犁的牛同我们一起生产,但它们并不同我们合伙;我们取得它们的产品,但是并不分给它们。给我们服役的牲口和工人的地位是相等的:如果我们分别给与一些好处,那不是出于正义感,而纯粹是由于仁慈^①。

但我们是否都可以不联合在一起呢?让我们回忆一下前面两章所陈述的内容。即使我们不想联合,事物的力量、消费的必要、

① 对于邻人做一件仁慈的事,在希伯来文叫做公平对待;在希腊文中则意味着同情或怜悯(*éleemosinen*),法文的施舍(*aumône*)一词就是由此得来的;在拉丁文中即是慈爱或慈善行为,法文叫做施舍。通过这些不同的用语,我们可以观察到这个原则的退化过程。第一种用语所指的是一种义务,第二种则只是一种同情。第三种则是一种情感,可有可无,不是义务,第四种则只是听凭施主的高兴与否。

生产的規律、交換的数学原理还会使我們結合在一起。这条法則只有一个例外，就是所有人；他是通过他的收益权来进行生产的，不与任何人合伙，因而他没有与任何人共享他的收益的义务，正如誰也不必和他共享各人自己的产品那样。除了所有人以外，我們都是为了彼此的利益而劳动的；我們如果不靠別人的帮助，单靠自己是一事无成的。我們不断地在我們之間交換着产品和劳力：如果这不是社会的行为，那又是什么呢？

要知道，如果沒有平等，無論商业、工业或农业的任何协作都是不能想像的；平等是协作的必要条件。所以，在与这种协作有关的一切問題上，侵犯协作关系就是侵犯正义和平等。你可以把这个原則应用于整个人类。看了上文以后，我料想讀者一定有所了解，不必靠我的帮助就能推及其余了。

根据这个原理，如果有人着手占有有一块田地，并且說，“这是我的”，那么，只要其他任何人都有同样的占有权，他就不会是不合乎正义的；如果他想迁居到別处去而把他的田地去換取一块等值的田地，他仍然不会是不合乎正义的。但是，如果他叫一个人来代替他，并且对他說，“在我休息的时候，你給我劳动”；那么，他就变成非正义的、不与他人协作的和不平等的了。他就是所有人。

相反地，懶汉或放蕩的人不去完成任何社会任务，而像別人一样——往往还比別人更多地——享用社会的生产品，这种人就应该被当作盜賊和寄生虫来控訴。为了我們自己，我們应当什么也不給他；但是，既然他必須生活，那就应当把他置于监督之下，强迫他去劳动。

社会性就是有感情的生物彼此所感到的吸引力；正义是带有思考和知識的同一的吸引力。但是，我們把正义放在什么样的一般概念之下，放在什么样的理解力的范疇之中呢？放在等量的范

畴之中。因此,正义在古代的定义是:正义是平等,非正义就是不平等(*Justum æquale est, injustum inæquale*)。

那么,怎样实行正义呢?就是在劳动的平等条件下使每个人分享一份相等的财产,就是像社会成员那样从事活动。即使我们的自私心会有怨言,我们却无从反对明确的事理和必要性。

什么叫占用权?是在新来的劳动者出现时立即减少每一劳动者的份额从而进行土地划分的一种自然的方法。在公共利益需要时,这个权利就归消灭。这个利益既是社会的利益,又是占用人的利益。

什么叫劳动权?这就是在具备必要的条件的情况下使自己分享一份财产的权利。这是社会的权利,也是平等的权利。

正义是一个观念和一种本能相结合的产物,在人能够有所感觉并形成观念时,它就立刻在他身上表现出来。因此,人们一向把它当作一种先天的和原始的思想感情,但这种看法在逻辑上和時間上都是错误的。正义,按其混合的成分(如果我可以采用这个名称的话)来说,也就是从感情和理智混合产生的正义,在我看来就是自我的单纯性和统一性的最有力的证据之一;正像听觉和视觉不能产生一种半听觉、半视觉的复合感官一样,人体也不能由它自己产生上述的那种混合物。

正义的这种双重性给本书第二、第三和第四章中的一切论证提供了明确的理由。一方面,正义的观念既然和社会的观念是等同的,而社会又必然意味着平等,所以平等就一定成为为所有权作辩护而制造出来的一切诡辩的基础;因为,只有把所有制说成是合乎正义的和合乎社会需要的制度才能加以辩护,而所有权就是不平等,所以,要想证明所有权是合乎社会性的,就必须证明非正义即正义,不平等即平等,这都是自相矛盾的论证。另一方面,既然

平等的观念、即正义的第二个要素是我們从事物的数学比例中得出来的,既然所有权或劳动者之間財富的不平等分配摧毀了劳动、生产和消費之間的必要的平衡,所有权就必然是不能存在的。

所以,所有的人都是协作的,所有的人都应当享受同样的正义,所有的人都是平等的。是不是由此可以得出結論,在爱情上和友誼上如果有所优先選擇的話,是不是就成为非正义的了呢?

这点需要解說。剛才我已假定有一个人处于危难的境地,并且假定我是能够援救他的;現在我再假定有两个处于絕境的人同时向我呼救。我是否可以、甚至是否應該首先去援救那个在血統、友誼、相熟或敬爱方面关系比較密切的,而让另一个人遭受死亡的危險呢?是的。那是为什么呢?因为在一般的往来中,對於我們每一个人來說,有多少个人就存在着多少特殊的交往;根据社交原則本身,我們不得不按照我們同他們关系的亲疏去履行他們要我們担負的义务。因此,我們对于自己的父母、子女、朋友、亲戚等等,应当比对其他人更为关切。但是这种优先選擇权的内容到底是什么呢?

有一个法官需要在一件发生在他的朋友和他的敌人之間的訴訟案中作出判决。在这个情况下,他是否应当关怀他的亲密的伙伴而不关怀他的疏远的伙伴,从而不顾相反的证据,判决他的朋友胜訴呢?不应当这样,因为如果他偏袒了这个朋友的非正义行为,他就会变成他朋友的違犯社会契約行为的同謀犯,他就会和他的朋友一起阴谋反对社会团体了。优先選擇权只能表現在个人的事情上,如爱情、尊敬、信任、亲密等等,并且只能发生在无法对所有的人同时考虑的場合。所以,在遇到火災的时候,父亲总是会先去搶救他的孩子,再想到他的邻居;但是,一个法官就一項权利作出判决,却不是屬於他本身的問題,也不是他可以任意决定的行为,

他不能自作主張地偏袒一方而損害他方。

这些特殊的小社会可以說是由我們在大社会中的各个人以同一中心組成的,关于这些特殊小社会的学說使我們能够解决一切由不同种类的社会义务的对立和抵触所引起的問題;古代的悲剧就是以这些問題作为基本題材的。

禽兽之間的正义在某种程度上是消极的。除了保护它們的崽子、結群猎取和掠夺食物、共同防御以及有时作个别的援助以外,它的内容与其說是积极的行动,还不如說是消极的預防。一个爬不起来的有病的动物或一个不小心掉到悬崖下面去的动物,既得不到医药也得不到食物。如果它不能治愈自己或摆脱它的困境,它就有生命的危險;它在病床上得不到看护,在囚禁中得不到食物。它們对于同类的疏忽一半是由于它們智力薄弱,一半是由于它們缺乏物資。此外,人与人之間所司空見慣的那种亲密程度在禽兽中間也不是沒有的;它們具有习惯的和特別的友誼,睦邻的友誼和亲屬的情誼。和我們相比,它們的記憶力是薄弱的,情感是模糊的,智力几乎是等于零;但同样的能力在某种程度上是保存着的,而我們在这方面的优越性完全是从我們的悟性产生的。

我們所以能够把社会本能迫使我們完成的行为加多起来并配合起来,以及我們所以能够懂得怎样使这些行为更为有效和怎样公正地加以实施,那是由于我們記憶力的广闊和我們判断力的深刻。过着合群生活的禽兽是能够实行正义的,但它們不了解它的本质,也并不加以推究;它們不加思索或不加考虑地服从自己的本能。它們不懂得怎样把社会感情和平等观念結合起来;而平等观念是它們所沒有的,因为它是抽象的。相反地,我們从社会生活意味着平等这一原理出发,能够通过我們的推理能力在我們的权利的規定方面互相了解并互相協議;我們甚至已經在很大程度上利

用了我們的判斷力。但是在所有這些方面，我們的良知起的作用很小，這可以由下列事實獲得證明：我們在某些比其他動物更接近我們的智力標準的動物身上所依稀看到的權利觀念，似乎是从它在野蠻人身上所处的低級階段成長起來，然後才達到像在柏拉圖和富蘭克林等人身上所表現出來的崇高地位的。如果我們探索一下道德感在個人身上的發展過程和法律在各個國家中的演變情況，我們就可以相信，正義的觀念和立法的完善總是和智慧成正比的。所以，有些哲學家認為是簡單的正義觀念實在是複雜的。它一方面從社會本能、另一方面從平等的觀念產生；正像犯罪的觀念是由正義被侵犯這一感覺和自由意志的觀念產生的那樣。

扼要地說，本能是不因人們對其本質有所了解而改變的，我們至今在禽獸中和人類中所觀察到的社會事實也是如此。我們懂得正義的意義或者說我們懂得從平等的角度所看到的社會性。我們沒有碰到可以使我們不同於禽獸的地方。

第三節 第三級的社会性

也許讀者沒有忘記我在第三章中對分工和專長所作的論述。

人與人之間，才干和才能的總和是相等的，他們的本性也總是相似的。我們大家生來，都是詩人、數學家、哲學家、藝術家、工匠或農夫，但我們的天賦並不相等；在社會上的人與人之間，或者在同一個人身上的機能與機能之間，存在着千差萬別。我們曾經說過，相同的機能之間的這種程度上的差異，在某些方面這種才干的出眾，是我們社會的基礎。大自然把智慧和天才分配得這樣經濟和這樣慷慨，使社會的機構永遠不必擔心特殊才干的過多或缺乏，並且使每個勞動者在致力於他的職務時總能熟練地利用所有他的同行的工作成就和發明創造。由於大自然的這種朴素的和聰明的

布置, 劳动者在他的工作中不是孤立的; 在他和他的同类在情感上联合起来以前, 他是通过思想和他们相沟通的, 所以对他来说, 爱是从智慧中产生出来的。

在禽兽社会, 这一点并不如此。在每一种类中, 所有个别禽兽的有限禀赋在项目上、甚至在程度上 (当这些禀赋不属于本能时) 都是相等的。每一个禽兽都会做其他禽兽所做的事情, 并且做得和它们一样好, 例如寻觅食物、逃避敌害、挖掘洞穴、构筑鸟巢等等。当任何一个动物是自由的和健全的时候, 它不希望也不需要邻居的援助, 而后者则同样也是独立的。

那些群居着的禽兽在一起生活时, 并不交流思想, 也不作亲密的交谈: 大家都做着同样的事情, 什么也不用学习, 什么也不用记牢, 它们彼此看着, 互相感觉着, 互相发生接触, 但彼此根本没有深入的了解。人与人不断地交换意见和感情、产品和劳务。在社会生活中所学习到的和实行的一切对他都是必要的; 但是在这个数量庞大的产品和观念中, 每个人单独生产的和获得的东西不过是沧海一粟。人如果不为社会工作就不成其为人; 而社会则是依靠它的各部分的力量的平衡与和谐才得以维持的。

禽兽的社会是简单的; 人的社会是复杂的。人和人、禽兽和禽兽都通过相同的本能联合起来; 但是人的联合方式与禽兽有所不同; 也就是这种不同的联合方式造成道德方面的全部差别。

我在通过那些把所有权当作社会基础的法律本身的精神和政治经济学说明了——也许说得太多了——既不能用占用的先后也不能用才干、劳力、经营和才能等等的优劣来证明地位的不平等是正当的。但是, 地位的平等虽然是天然权利、自由、生产规律、天赋能力和社会原理本身等等的必然后果, 却并不把社会感情的发展限制在借方和贷方的范围以内。仁慈和爱的精神可以远远地超出

这个范围；当经济已经达到它的平衡时，人类的心灵就可以开始受益于它自己的正义感，而同情心也可以在它的无限的情感中充分发挥出来。

于是社会感情就会获得一种因人而异的新的特征：在强者的心中，这就是在乐善好施以后而感到的愉快的心情；在相等的人们之间，这就是坦率和恳切的友谊；在弱者心中，则是那种钦佩和感恩的幸福感。

具有卓越的体力、才干或勇气的人知道他现有的一切成就都应归功于社会，如果没有社会，他就什么也不是，什么也不会，他知道社会像目前这样把他看作社会成员中最次的一员时，也没有对不起他的地方。但他同时也不会不意识到他的力量和伟大之处；他对人类自愿表示崇敬，他承认自己只是造物主的一个工具——只有造物主才值得赞叹和崇拜——我说，正是这种感情和意志的同时的表白，正是这种对上帝的真诚崇敬，使人与众不同，使它不断向上，把他提高到禽兽所无法达到的那种社会道德的高度。赫克里斯为了希腊的安全消灭了许多怪兽并惩罚了许多强盗，奥尔菲斯教育了粗野和凶蛮的皮拉斯基人，这两个人对他们的工作都不要任何报酬，我们在这里看到诗歌所创造的最高贵的形象，看到正义和德性的最崇高的表现。

自我牺牲的愉快是形容不出的。

如果我把人类社会和古希腊的悲剧相比，那么我会说，高尚思想和伟大精神的队伍按照向左舞曲的节奏跳舞，卑微的群众则按照向右舞曲的节奏跳舞。这些群众担负着艰苦而平凡的工作，但由于他们的人数和他们职务的和谐安排而具有无限的力量，这些人执行着别人所作出的计划。他们受别人的领导，他们却并没有对别人欠下什么恩情；可是他们钦佩这些人并且尽量地歌颂和赞

美他們。

感激的心情使人們充滿着敬慕和热忱。

但是平等使我內心感到喜悅。仁慈可以退化为淫暴, 欽佩可以退化为屈从。友誼則是平等的产物。啊, 我的朋友們, 但願我能够毫不爭胜地、毫无光荣地同你們生活在一起; 但願平等把我們團結起来, 由命运来指定我們的地位。但願我在去世的时候不知道你們之中誰是我最應該敬重的人!

在人們的儿女的心中, 友誼是珍貴的。

寬宏大量、感激(这里我所指的只是从欽佩一种高超力量的心情中产生的感激)和友情是单一感情的三种不同的色調, 我把这种感情叫做社会的公道或社会的相称性。^①公道不会改变正义; 但是后者始終把公道作为基础而加上敬重的心情, 从而在人的身上形成一种第三級的社会性。由于公道的作用, 當我們帮助那些需要我們帮助的弱者并使他們成为我們的平等者时, 當我們公正地給与强者以感謝和尊敬而不致使我們成为他們的奴隶时, 當我們为了即使是根据交換的权利从我們的邻人、朋友和同輩接受任何东西而向他們致意时, 我們就立刻感到这是我們的义务, 同时也是我們的快乐。公道是被理智和正义提高到理想境界的社会性; 它的最普通的表現就是謙恭或彬彬有礼; 在某些民族中, 这种态度仅仅由它本身就差不多概括了一切社会义务。

可是, 这种感情在禽兽身上是找不到的; 它們爱恋、互相亲暱并且表示出某些特殊的好感, 但它們不懂得尊敬, 在它們中間既看不到慷慨的行为, 又看不到欽佩的表示, 也看不到礼貌。

① 我这儿所說的公道就是拉丁人所說的人道(humanitas)即人所独有的那种社会性。对于一切人都那么温和而可亲的人道, 知道怎样不让任何人感到羞辱而把等級、德性和才能区别开来, 这就是社会同情和普遍的爱的合理分配。

这种感情不是从智慧中产生出来的，因为智慧从事估計、核算和衡量，但并不发生爱的感觉，它虽能看到，但没有感情。正义是社会本能和思考的混合产物，同样地，公道是正义和趣味的混合产物，我的意思是說它是我們的辨别能力和理想化能力的混合产物。

这个产物——第三和最后一級的人类社会性——是由我們那种复杂的联合方式决定的；在这种方式中，不平等，或者說得更恰当些，能力上的差異以及那种本质上趋向于使劳动者孤立起来的职务上的专门化，要求一种更积极的社会性。

所以在实行保护的同时起压迫作用的力量是可恶的；所以把艺术的惊人創作和最粗糙的工业产品等量齐观的愚蠢无知会引起无法形容的鄙棄。所以那种自鳴得意地說“我已經給你代价了，我絲毫不欠你的了”的傲慢庸人是非常討厭的。

社会性、正义、公道。这就是本能在它的三种不同程度上的确切的定义，这个本能使我們和同类交往，它的具体的表現是可以用下列公式來說明的：对自然財富和劳动产品有平等享受的权利。

这三种不同程度的社会性互相支持并互为因果：沒有正义，公道是不能存在的；沒有正义，社会生活是一种謬誤。事实上，如果我为了酬报才干而把一个人的产品拿来給与另一个人，从而不公正地剝夺前者，我就沒有給与他的才干以应有的尊重；如果在社会生活中我分給自己的一份东西比分給我的伙伴的为多，那我們就不是真正的伙伴。正义是在分配那种可以衡量的具体东西时表現出来的社会性；公道是帶有欽佩和敬意的正义，而欽佩和敬意是无法計量的。

根据这一点，可以作出下列几項推論：

1 虽然我們能够在各种可能的程度上随意对一个人比对另一个人表示更多的敬意，我們給与他的东西却不应超过他应得的——

份公共财富,因为维持正义的责任对我们的拘束力高于维持公道的责任,第一种责任永远应当放在第二种的前面。有这样一个被古人称道的女人,当一个暴君强迫她在杀死她的兄弟和杀死她的丈夫之间进行选择时,她就牺牲了后者,其理由是:她可以再找一个丈夫而无法再得到一个兄弟;可是我说,这个女人在遵从她的公道感的时候背棄了正义并做了一件坏事,因为夫妇关系比姊弟关系更为密切,并且因为邻人的生命不属于我们所有。

根据同样的原则,在立法上,不能借口才干的不相等而容许工资的不平等,因为财富的公正分配是经济的职能而不是表示热情的手段。

最后,关于赠与、遗嘱和继承,社会须同时照顾到个人的情感和社会本身的权利,它永远不应当容许爱和偏爱来破坏正义。虽然社会乐于相信,在工作中长期和他父亲合作的儿子比别人更有能力继续经营业务,相信那个在事业的繁忙中突然死亡的公民由于他对自己工作的天然爱好而最适宜指定他的继承人;虽然被几个人指定为继承人的人容许在不同的遗产上享有选择权——可是社会不能容忍任何一种资本和事业集中在一个人的手里,也不能容许任何对于劳动的垄断和侵占行为。^①

2. 公道、正义和社会关系,对于一个活着的生物来说,只能存在于个别同类的相对关系中:它们不能发生在一个种类和另一个种类之间,例如狼对山羊,山羊对人,人对上帝,更加不可能的是上

① 正义和公道从来就没有得到理解

“假定须在阿契里斯和埃杰克斯之间分配从敌人那里得来的十二个战利品。如果这两个人是平等的,他们各自应得的部分就应当在数字上是相等的:阿契里斯得到六个,埃杰克斯也是六个。如果我们继续按照这个数字上的平等办理,那么色西提斯也就可以得到和阿契里斯相等的一份,这将是非常不合乎正义和令人发生反感的。要避免这种非正义的现象,就应当比较那些人的价值,并按其价值给与他們应得的一份。让我们假定阿契里斯的价值比埃杰克斯高出一倍,前者应得的份额将是八,后者

帝对人。把正义、公道和爱赋与最高的上帝，这是彻头彻尾的人神同形說；我們所給与上帝的一些性格上的形容詞如止义的、仁慈的、哀矜的等等，應該从我們的祈禱辭句中刪去。上帝只有在和另一个上帝相对比时才能被当作正义的、公道的和慈善的。可是上帝是唯一的和单独的；因此他不能有像慈善、公道和正义这样一些社会情感。我們能否說牧羊人以正义对待他的羊和狗呢？不能；如果他想在一只六个月的羔羊身上剪下一只两岁的牡羊一样多的羊毛，如果他要求一只小狗像一只凶猛的老狗那样去看护羊群，人們不会說他不合乎正义，而会說他发疯。这是因为在人和禽兽是沒有社会关系的，虽然其間可能产生情感。人喜爱禽兽，把它們当作东西，也可以說是把它們当作一些有感觉的东西，而不把它們当作人。所以，哲学在从对上帝的观念中把迷信归諸上帝的人类情欲刪去以后，还須从其中把我們那些由于深厚的敬意而赋与上帝的德性一并刪去。^①

将是四。那就不是数学上的平等，而是比例上的平等了。亚里士多德所說的公平分配就是这种功績的比較，合理的計算(rationum)，它是按照几何学的比例进行的”(杜利埃：《按照法典上的次序讲解的法国民法》)。

阿契里斯和埃杰克斯是不是合伙人呢？整个問題就在这里。如果阿契里斯和埃杰克斯不但不是合伙人，而且他們本人都是給雇用他們的阿伽門农效劳的，那么亚里士多德的方法就无可非議，使喚奴隶的主人可以允許，誰做了双倍的苦役，誰就可以得到双份燒酒的配給。这是专制主义的法律，这是奴役制的权利。但是如果埃杰克斯和阿契里斯是合伙人的話，他們就是平等的。無論阿契里斯的力量抵得过四个人，埃杰克斯只抵得过两个人，那又有什么关系呢？埃杰克斯永远可以反駁說他是自由的，如果阿契里斯可以力敌四人，五个人就可以把他杀死，最后还可以說，埃杰克斯本人在效劳的时候所冒的危險和阿契里斯一样大。同样的論証对于色西提斯也是适用的。如果他不会打仗，就让他当炊事員、采购員或膳食管理員，如果他一无所长，就让他住进救济院。在任何情形下不能对他施加暴力或强迫他遵守法律。

人必須生活在两种状态的任何一种状态中：在社会中或在社会之外。在社会中，地位必需是平等的，只有各人所能得到的受人尊敬和重視的程度可以有所不同。在社会之外，人就很像一种原料、一种資本化的工具，并且往往是一件笨重而无用的家具。

① 在男女之間可能发生爱情、热恋、习惯上的关系等等，但是不存在真正的社会

如果上帝下降到地球上來和我們住在一起,除非他變得像我們一樣,我們是不能愛他的;除非他生產一些東西,我們是什麼也不能給他的;除非他能證明我們犯了錯誤,我們是不會听从他的。除非他能表現他的威力,我們是不會崇拜他的。我們天性的一切法則,無論是感情上的、經濟上的和智慧上的,將使我們不像我們對待其他的人那樣對待他,這就是說,將不按照理智、正義和公道來對待他。由此我得出這樣一個結論:如果上帝希望有一天和人直接發生接觸,他就應該變成人。

再說,如果君王是上帝的形象和祂的意志的執行者,那麼,除非他們同意像我們這樣勞動,同我們和睦相處,按照他們消費的比例從事生產,用道理說服他們的臣民,做出了不起的大事,他們才能從我們這裡得到愛戴、財富、服從和榮譽。而且,如果像有人那樣主張過的,君王只是國家的公務人員,那麼我們就須看他們本人是否和藹可親,來衡量我們應該對他表示怎樣的愛戴;看他們的命令是否明智,來衡量我們對他們的服從義務;根據除以公民人數的社會生產量的總額來計算他們的王室費用。

所以,無論法律學、政治經濟學和心理學都同意承認平等的定律。權利和義務、才干和勞動應得的報酬、情誼和熱忱的發生,都是事先按照一種不變的標準規定好的,都是取決於數字和平衡的。地位的平等是社會的法則;普遍的團結一致是這個法則的保障。

由於我們的七情六欲和無知,地位的平等從來就沒有得到實現;但是我們對於這條定律的反抗使得它的必要性愈來愈明顯了。

關係。男人和女人不能結為伙伴。性別的不同在他們之間設置一道障壁,像族類的不同在鳥獸之間設置一道障壁一樣。所以我不但很不贊成現今的所謂婦女解放運動,而且如果沒有其他的抉擇,我寧可傾向於把婦女禁閉起來。

婦女的權利以及她和男子的關係還有待於明確,夫妻的立法和民事關係的立法都須重新加以規定。

这一点历史永久可以作证，历史事实的发展会给我们揭示出来。社会是从一个等式走向另一个等式的。在经济学家的心目中，一些帝国的革命有时只表现为可以互相简化的代数数字的约算，有时则只是由不可避免的时间作用引起的未知数的发现。数字是历史的命运。没有疑义，人类的进步还有其他一些因素；但是，在使各个民族动荡不安的许多隐秘的原因中，没有再比无产阶级反对所有权的周期性爆发更加有力、更加经常、更加容易辨认了。在人口增多的条件下，通过排斥和侵占而起着作用的所有权曾经是产生一切革命的根源和决定性的原因。当宗教战争和征服战争没有发展到消灭各种族的程度时，它们不过是一些偶然的混乱，很快就依靠民族生活的完全数学式的进步过程恢复过来。社会的衰颓和灭亡是由所有权所具有的积累力量造成的。

以中古时代的弗洛伦斯^①为例，它是商人和经纪人的共和国，经常被它的有名的教皇党和保王党的派别所分裂，这些派别归根到抵不过是互相斗争的老百姓和贵族地主；弗洛伦斯在银行家的统治下终于因债台高筑而趋于灭亡^②。以古代罗马为例，从它诞生时起，它就被高利贷所吞噬，但是只要当时的世界有工作给那些可怕的劳动者做，它总是繁荣的，它在一段生息的期间以后总要发生内战而流血，当这个民族的最后一点道德感连同它向来的活力一起丧失时，它就枯竭得奄奄一息了。迦太基是个商业和金融城市，它不断地被国内的竞争所分裂。泰尔、西顿、耶路撒冷、尼尼微和巴比伦，也是由于商业竞争和像我们今天所说的市场恐慌而先后崩溃的。如果人民、如果法兰西不用一种突然发出的宏大声音

① 弗洛伦斯，意大利城市名，中古及文艺复兴时代为一城市国家。——译者

② 米歇莱在法兰西学院说过：“科斯姆·德·美第奇的保险柜就是埋葬弗洛伦斯的自由的坟墓。”

宣布廢除所有权的統治，上述那些著名的实例还不足以清楚地表明有怎样的命运在等待着現代国家嗎？

我的工作应当到此为止。我已证明了穷人的权利，我已指出了富人的霸占行为。我要求审判；判决的执行与我无关。如果有人想把一种不合法的特权延长几年而强辯說：仅仅說明平等是不够的，还必須組織平等，尤其是必須和平地建立平等，那么我就有权答复：被压迫者的福利比大臣們所感到的困难更为重要。地位平等是公共經濟和法制所依据的一条自然法。劳动权和平均分配财富的原則不应当由于权力机关的忧虑不安而让步。无产者沒有权利容忍法律的矛盾，更不必說忍受政府的錯誤了。相反地，民事和行政权力却有責任在政治和財富平等的基础上自行改組。已知的禍害应当加以譴責并摧毀。立法者不能借口对于必須建立起来的秩序的无知而袒护一种明显的罪恶。权利的归还是不能拖延的。正义，正义；权利的确认；无产者地位的恢复；法官們和总裁們，当这些事情完成以后，你們可以注意你們的警察机关并为共和国提供一个政府！

此外，我不相信我的讀者中会有人来責备我只知道破坏而不懂得建設。在說明平等原則时，我已奠定了社会結構的基础。我还做过更多的事情。我曾举例說明在解决政治和立法問題时应当遵循的步驟。就这門科学本身來說，我承认我至多只知道它的原理，并且目前我也不知道有誰能够自以为比我了解得更深切。許多人在叫嚷：“如果你們上我这里来，我願意使你們了解真理！”这些人把他們所抱有的意見和热烈的信念当作真理，而这种东西一般說来并不是真理。社会的科学像一切人类科学那样，将永远是不完全的。它所包括的那些問題的深度和多样性是无穷无尽的。我們只是勉强达到了这門科学的开端阶段：其证据就是我們还没

有超出体系的阶段，并且我們曾不断地把表决中的多数的权威来代替事实。某一个語言学会以多数表决的方式决定了一些語言学的問題；如果我們議會辯論的結果不是这样有害，那么那些辯論甚至会变得更加可笑的。在我們現今的时代，真正的政論家的任务是迫使那些大言不慚的人和江湖派哑口无言，使公众习惯于要求证明，而不滿足于一些教条和綱領。在討論这門科学以前，必須明确它的目标，找出它的方法和原理。必須从它的場地上清除掉使它碍手碍脚的偏見。这應該是十九世紀的使命。

就我來說，我已宣誓效忠于我的破坏工作，我将翻遍廢墟和垃圾来不断地追求真理。我討厭那种半途而廢的做法；并且不必由我来提出保证，人們可以相信，既然我敢举起手来推翻圣柜，我就不会仅以推掉柜盖而感到滿足。必須把那些庇护罪恶的圣堂的秘密揭露出来，粉碎旧联盟的會議桌，并把过去为人信仰的一切东西彻底清除掉。人們曾經給我們制定了一个宪章，它是全部政治学的概要，二十种立法的象征；人們曾經撰写了一部法典，它是一个战胜者的驕傲，古代智慧的总结。哦，这个宪章和这部法典的条文将一条不留；現在正是博学人士選擇他們的途徑并准备建設的时候了。

但是，既然一个被摧毀了的謬誤必然包含着一个相反的真理，我在結束这篇論文以前，就不得不去解决政治学上的首要問題，也就是所有的人都关心的問題：

所有权廢除之后，社会将采取什么样的形式呢？是不是共产制呢？

第二部分

第一节 我們的錯誤的原因;所有权的起源

人类社会真正形式的确定要求先解决下列这个问题:

既然所有权不是我們的自然条件,它怎么会找到立足点的呢?社会本能在禽兽中还是这样的可靠,在人类中怎么就会有失误呢?生来就是为了过社会生活的人怎么还没有团结起来呢?

我说过,人类是以复杂的方式結合起来的;即使这个說法不确切,它所談到的事实、即才干和才能像齒輪那样互相牵制的情况却不失为真实的。但是这些才干和才能,由于它們变化无穷,也就引起意志的无穷变化;性格、傾向以及(如果我敢这样說的話)自我的形式也不可避免地发生变化;所以在自由方面,就像在智慧方面一样,有多少人就有多少类型;有多少人就有多少性格;他們那些被不同观念所改变的兴趣、爱好和傾向必然不会互相一致;这些情况誰看不到呢?人由于他的本性和本能,是注定要过社会生活的;但他的不断地发生变化的个性却反对这样做。

在禽兽的社会中,所有的个体做着完全相同的事情。一种相同的天性在指揮着它們,一种相同的意志在激动着它們。一个由鳥兽所組成的社会是一些圓的、弯曲的、立体的或三角形的、但永远是完全等同的原子的集合体。这些个性并不发生变化,并且我們可以說,有一个单一的自我在支配着它們全体。禽兽無論是单独地或集体地完成的工作,分毫不爽地反映出它們的性格。蜂群是由本性相同和价值相等的若干蜜蜂組成的,同样地,蜂房是由恒久不变地重复着的六角形小蜂窩构成的。

但是人的那种既是为了社会的命运同时也为了本人的需要而

准备的智慧，則屬於一種完全不同的組織形式，因此就通过一种不难想像的后果而使人类的意志发生異乎寻常的分歧。在蜜蜂身上，意志是恒久的和一致的，因为它起指导作用的本能是不变的，并且构成了蜜蜂的生活、幸福和整个生命；在人身上，才干是不同的，理智是犹豫不定的，因而他的意志是多种多样的并且是模糊的。人追求过社会生活，但是他又不喜欢受压制的和單調的生活；他是善于摹仿的，但他喜欢自己的观念并热爱自己的作品。

如果每一个人像蜜蜂那样，生来就具有完全成熟的才干、某几种完善的专门知識、一門早已灌輸在他灵魂中的科学，总之是他天生就了解他所应当完成的任务，不过缺乏思考和推理的能力，那么社会就会自动地組織起来。我們就会看到一个人耕种土地，另一个人建造房屋；这一个人鑄炼金屬，那一个人裁制衣服；还另有一些人儲藏产品并主持分配。各人并不探究他的劳动的理由，并不考虑他所做的工作究竟是多于还是少于他的任务，而是会按照給他規定好的程序^①繳納产品，收受工資，按时休息，并且这一切不用計算，不必羨慕任何人，不用抱怨那个永远不会做不公正事情的分配人。君王就会只是治理而不是統制，因为像拿破侖說过的那样，統制就是做一个发財自肥的所有人；并且由于各人都会守住自己的崗位，什么也不用指揮，所以这些君王的工作与其說是权力和諮議的中心，还不如說是联系的中心。这就会是有組織的共产制，而不是审慎地和自由地接受的社会。

但是人只有經過多次的观察和实验才会熟练。所以他从事思考，因为观察和实验就是思考；他从事推理，因为他不得不从事推

① 李特列(法国十九世纪有名的大字典的編者)把 *Ordon* 这个，专门作为关于冶炼和捕鱼方面的用語。它的字源不可考。可以猜想这是“地”的一个农业名詞。它是适用于刈草人和堆集干草人的那利有次序的工作的。——原編者

理。在思考时,他会产生错觉;在推理时,他会发生错误,并且他自以为是正确的,因而固执己见。他抱住自己的见解不放;他尊重自己而轻视别人。因此他使自己陷于孤立;这是因为,他要服从多数人的意见,就必须抛棄自己的意志和理论,即否认他自己,而这是不可能的。这种孤立状态、这种精神上的自私、这种意见上的个人主义,在真理还没有通过观察和实验而得到说明的期间,始终是存在着的。

我們最后再作一个譬喻,可以使这些事实变得更加明显。

如果突然之間,在一个蜂群的盲目的但又是幅輳而协调的本能上增加了思考和推理的能力,那么这个小社会就不能存在下去了。首先,蜜蜂就不会不尝试采用某种新的工业方法,例如把它们的小蜂窝造成圆形或方形的。各种的体系和发明都会盛行起来,直到一个长期的实践借助于一种高明的几何学证明了六角形是最有利的形状为止。后来就会发生叛乱。蜂群会要求公蜂自食其力,要求蜂后从事劳动;在那些雌性的工蜂之間会产生妒嫉、会突然发生倾軋,不久每个蜜蜂都会要求为它自己生产,蜂房将终于被抛棄,那些蜜蜂都将死亡。禍害像一条躲在花朵下面的蛇似的,通过那种甚至应该被当作它们的荣誉的能力、即思考力而潜入到酿蜜的共和国中去的。

所以,道德上的禍害,或者在我們所举的这个例子中是社会上的混乱,可以很自然地由我們的思考能力得到解释。产生貧困、犯罪、叛乱和战争的原因是地位的不平等;而地位的不平等则是所有权的产物,它是由自私产生的,它是个人的见解产生的,它是理智的专制統治的直接后果。人在孩童时期既不是犯罪的也不是野蛮的,而只是无知和缺乏經驗罢了。人具有一些受他的理解力控制的不易就范的本能:起初,他思考得不多并且不善于推理;后来

他吃一塹長一智，逐漸糾正他的觀念并使理智趨于成熟。首先，野蠻人爲了一件微不足道的東西而犧牲他的一切，後來覺得懊悔并且哭泣；以掃把他的長子權換取一盤小豆，後來又想毀約；文明工人在不穩定的情況下從事勞動，不斷地要求增加工資，因為他和他的僱主都不懂得，在缺乏平等的條件下，無論工資怎樣高也永遠是不夠的。還有，拿伯爲了保衛他的產業而丟了性命；伽圖爲了不做奴隸而切腹自殺；蘇格拉底爲了保衛思想自由而喝下毒酒；1789年的第三等級要求歸還它的自由；不久人民將要求工資平等和生產手段的平均分配。

人生來就是愛好社會生活的，這就是說他在所有的關係中都追求平等和正義，但是他又愛好獨立和贊揚。同時滿足這些不同欲望的困難成爲意志的專橫及其後果——據爲私有——的首要原因。另一方面，人不斷地需要交換他的產品；他因爲無法比較種類不同的價值，就滿足於按照他的熱情和一時的好惡作出約略的估計；因此他就進行一種不誠實的交易，這種交易的結果永遠是豪富和赤貧的對立。所以人類所蒙受的最大的禍害起源於他的社會性的濫用，起源於人類對它感到非常自豪但在加以應用時却如此愚蠢無知的正義。正義的實踐是一種科學，這種科學一旦被發見和傳播之後，會使我們了解我們的權利和義務，從而遲早會結束社會的紊亂狀態。

這種對於我們本能的漸進而痛苦的教育，我們自發的感覺這種遲緩地和覺察不到地轉變爲經過思考的認識的過程，在禽獸身上是根本看不到的，它們的本能是固定的，是永遠不會進步的。

按照曾把動物的本能和智慧很清楚地區分開來的弗雷德里克·居維埃的說法，“本能像感覺、暴躁或智慧那樣，是一種天然的和固有的力量。狼和狐狸能夠認識它們跌落進去過的陷阱并且懂

得躲避它們；狗和馬甚至能懂得我們語言中的若干詞句的意义并能听从我們；它們由此表示出它們的智慧。狗会把它吃剩的食物掩藏起来；蜜蜂会构筑它的蜂窝；鳥会做巢；它們这样做完全是出于本能。甚至人也有本能，剛剛出生的嬰孩就知道吸吮奶头，这是出于一种特殊的本能。但是在人的方面，差不多一切都是通过智慧来做的，对他來說智慧代替了本能。至于禽兽，則情况恰恰相反，它們所賦有的本能是智慧的补充’（弗魯倫：《弗雷德里克·居維埃的观察結果的撮要分析》）。

“人們只有承认禽兽在它們的感觉中樞里具有一些物象或先天的和恒久的感觉，才能对本能得到一个明确的概念；这些物象和感觉可以像普通的和偶然的知觉通常所起的作用那样，使禽兽进行活动。这是一种永远追随着它們的梦境或幻象；在与本能有关的一切事情中，人們可以把它們看作是梦游病者”（弗雷德里克·居維埃：《动物界导論》）。

所以，虽然在程度上有所不同，智慧和本能是人和禽兽所共有的，那么使人与众不同的是什么呢？按照居維埃的說法，这就是思考或通过自我檢查从理智上考察我們自己的后天变異的能力。

這句話說得不够清楚，需要解釋。

如果我們承认禽兽具有智慧，我們就必須在某种程度上承认它們具有思考能力；这是因为，如果没有思考能力，智慧是不能存在的，正如居維埃自己用无数实例证明过的那样。但是我們必須注意，这位博学的观察家把那种使我們異于禽兽的思考能力說成是考察我們自己的后天变異的能力。这一点，我将通过尽力闡明这位博物学者兼哲学家的警句的办法来試圖加以說明。

禽兽所获得的智慧永远不能改变它們依照本能而作出的行

动；这种智慧甚至只是为了应付那些可能打乱它们的行动的意外事故而获得的。相反地，在人的方面，本能的行动不断地变成审思熟虑的行动。因此，人在本能上是爱好社会生活的，并且他每天通过推理和选择变得格外爱好社会生活了。起初，他依靠本能創造了他的語言^①，他由于灵感而成了詩人；今天他使語法成为一种科学，使詩歌成为一种艺术。他对上帝和来世的看法是自发的、出于本能的，他用以表达这个看法的方法又是荒謬的、奇形怪状的、优雅的、令人感到安慰的或可怕的。十八世紀輕薄的反宗教情緒所譏笑的这一切不同的信仰，是宗教感情的表达方式。总有一天，人将向自己解釋他所信仰的上帝的德性是什么，他内心所向往的另一个世界的本性是什么。

人輕視他根据本能做出的一切事情；或者，如果他加以贊叹的話，他是把它当作神的作品而不是把它当作自己的作品的。这就說明了早期的发明家其名不彰的原因，也說明了我們何以对宗教

① 語言的根源的問題已因弗雷德里克·居維埃关于本能和智慧所作出的区别而得到了解决。語言并不是一种事先經過思考的、任意采用的或相因成俗的手段，它既不是上帝傳授我們的，也不是上帝給我們启示的。語言是人的一种不經思考而出于本能的創造，如同蜂房是蜜蜂出于本能的和无意識的創造一样。在这种意义上，我們可以說語言不是人的作品，因为它不是他的理智的作品。而且，当語言的結構不被认为是反省的結果时，它就显得愈加值得欣賞和愈加巧妙。这是語言學所观察到的最稀奇和最无可爭辯的事实之一。在其他的一般著作中，可以参考貝尔格曼于1839年在斯特拉斯堡发表的一篇拉丁文論文^①，在这篇論文中，这位博士的作者說明了語言的根源是如何从感觉中产生出来的。語言是如何經過三个連續的阶段发展的，为什么生来就具有創造語言本能的人类在其理智发展的过程中会逐渐丧失这种本能，最后他还說明了語言學是一門真正的博物学，一門科学。如今法国拥有几位第一流的語言学家，他們具有稀有的才干和深刻的哲学的眼光；他們是一些乖戾的博学者，差不多是在公众的不知不觉中发展那門科学的，并且他們埋没于被人輕視的學問的研究，好像他們想要逃避公众贊賞的愿望同別人想要追求这些贊賞的愿望同样殷切。

① 貝尔格曼，1812年2月9日出生于斯特拉斯堡，他是語言學家，弗魯东青年时代的朋友。1838年，他曾向斯特拉斯堡大学文学院提出了他的博士論文《詩學和語根的量及其本质的理論》。參閱附件中1840年7月22日那封信的末段。——原編者

問題漠不关心以及宗教仪式何以有那么多可笑的项目。人只重视思考和推理的产物。在他的心目中, 本能的最值得钦佩的产品不过是一些侥幸的意外收获; 他把由智慧得来的东西叫作发现——我过去几乎把它說成是創造。本能是情欲和热情的根源; 造成罪行和德行的是智慧。

人在发展他的智慧时, 不仅利用了他自己的观察结果, 还利用了别人的观察结果; 他把自己的經驗記下来并保存着纪录, 所以个人和人类的智慧都逐渐进步。禽兽并不傳播它們的知識; 个别禽兽积累的經驗随着它的死亡而消失。

所以, 如果我們不把思考理解为我們的本能之变成智慧的經常傾向, 那么光說我們靠思考而与禽兽有別是不够的。当人受本能支配的期間, 他并不意識到他的行动。如果像禽兽一样, 本能是人的唯一指导力量, 那么他就永远不会欺騙自己, 也不会由于錯誤、流弊和紛扰而感到煩惱。但是造物主賦与了我們思考的能力, 为的是使我們的本能可以变成智慧; 并且, 既然这种思考以及由此得来的知識經歷若干不同的阶段, 所以在开头的时候, 我們的本能不是听从思考的指导, 而是同它相对立; 因此我們的思考能力使我們作出違反我們的本性和目的的活动; 我們在欺騙自己的时候, 我們做出坏事并因而受苦, 直到指导我們向善的本能和使我們陷于邪恶的思考被善恶的科学所代替为止; 这門科学永远使我們可以有把握地趋善避恶。

所以, 恶或錯誤及其后果, 是两种对立的能力——本能和思考——相結合后的第一个产物; 善或真理則必然是第二个产物。或者, 再用譬喻的說法, 我們还可以說, 恶是两种对立能力相互私通而产生的产物; 善則迟早将是它們两者神圣地和神秘地結合后誕生的婚生子。

由推理能力产生的所有权是躲在比較后面实行自卫的。但是，正如思考和推理是后于自发性、观察是后于感觉、經驗是后于本能而发生的那样，私有制也是后于共产制而发生的。共产制，或一种简单形式的联合，是社会性的必然的目标和最初的願望，而自发运动是通过它而表现出来并建立起来的。这是人类文明的最初阶段。在社会的这种状态下，即法学家称为消极的共产制的状态下，人和人互相接近，分享土地的果实、牲畜的乳和肉。只要人不从事生产，这种共产制就是消极的，它通过劳动和生产的发展而渐渐地变成积极的和有組織的。但是就在这个时候，思想自主的观念以及合理地或不合理地进行推理的可怕能力使人懂得：如果平等是社会的必要条件，共产制就是最初的一种奴隶制。

如果用黑格尔的公式來說明这个思想，我就要說：

共产制——社会性的最初表現——是社会发展的第一項，即正題；与共产制相反的私有制是第二項，即反題。當我們已經发现第三項、即合題时，我們就可以得到所要求的解答。要知道，这个合題必然是从用反題来糾止正題的过程中产生出来的，所以必須通过最后一次对于它們两者的特点的研究，来消灭那些与社会性相抵触的特征。两个剩余部分的結合將給予我們人类联合的真正形式。

第二节 共产制和私有制的特征

I. 我不應該隱瞞这样的事实：在私有制或共产制以外，誰也沒有认为可能有其他的社会。私有制的所以存在，正是由于这个永远是可悲的謬誤。共产制的缺点是这样的明显，以致那些批評家为了使人們厌恶它，从来也不必施展很多的辯才。它的那些不公平行为的不可补救性，它对同情心和厌恶情緒所实施的强暴，它

强加在意志上的那种铁轭, 它对良心所施加的精神上的折磨, 它给社会造成的虚弱无力的状态, 以及最后, 它用来束缚一般人的自由的、积极的、通理的、不屈服的个性的那种虚假的和愚笨的一致性, 这一切都引起了一般良知的反感并且无可挽回地给共产制下了不利的判决。

人们为它辩护而举出的那些权威学说和示例反而于它不利: 柏拉图所设想的共产主义共和国是建立在奴隶制上的; 莱克古斯^①的共和国则是使农奴为它服务的, 这些农奴担负了为他们的主人生产一切的责任, 这才容许主人能够专心致力于体育活动和战争。因而那位把共产制和平等混为一谈的卢梭曾在某处说过, 如果没有奴隶制, 他不能想像地位的平等是可能的。原始教会的共产制组织没有能够持续到第一世纪的末期并且不久就退化成为一些寺院; 在巴拉圭的耶稣会教士的共产制组织中, 所有路过那里的旅行家都以为黑人的地位和奴隶一样可怜; 并且仁慈的神父不得不用沟和墙把他们自己围起来, 以防止他们的新入教的信徒逃跑, 这也是事实。那些与其说是遵从一种明确的信仰还不如说是受过分憎恨财产的心理支配的巴贝夫主义者, 由于他们的原理过分夸大而告失败; 那些把共产制和不平等合并在一起的圣西门主义者像一次化装跳舞会那样消逝了。现今社会所冒的最大危险就是在这个暗礁上再造成一次复舟的灾难。

十分奇怪的是, 那种存心否定私有制的自成体系的共产主义却是在所有权的偏见的直接影响下孕育出来的; 在所有的共产主义学说的基础上总是有所有权一詞。

一个共产主义社会的成员固然丝毫没有他们自己所私有的东

① 莱克古斯, 古代斯巴达立法家, 约生于纪元前九世纪。——译者

西；但是共产主义社会却是所有人，不但是財物的所有人，而且还是人身和意志的所有人。由于这种絕對所有制的原則，本来只應該是大自然加于人类的一种条件的劳动，就变成一种人为的誠命，因而就成为可厌的了；那种与具有思考能力的意志无法調和的消极服从就被严格地規定下来了；对于規章制度的忠誠就不能容忍任何反对的意見，虽然这些規章制度，无论人們以为它們是多么賢明，却永远是有缺点的；人的生命、才干和一切能力都成为国家的財產，国家为了公共的利益有权任意加以利用；尽管存在着性质不同的好恶，个别的小社会就不得不严加禁止，因为如果容忍这些个别的小社会存在的話，就会在大的共产主义社会中造成一些小的共产主义社会，因而产生私有財產；强者不得不为弱者工作，虽然这个責任是应当出于仁爱而不带强迫性的，是适宜的而不是命令的；勤奋的人不得不为懶汉工作，虽然这是不合乎正义的；能干的人不得不为笨蛋工作，虽然这是荒謬的；最后，人拋棄了他的个性、自发性、天才、情感以后，就不得不在公共“法律”^①的权威和严格性面前低首下心地自趋灭亡。

共产制是不平等，但这和私有制的不平等的意义是相反的。私有制是强者剝削弱者；共产制是弱者剝削强者。在私有制中，地位的不平等是暴力的結果，无论这个暴力在伪装时所用的是哪种名称：体力或智力；事变、意外、幸运的力量；既得的財產的力量等等。在共产制中，不平等是从才能和劳动上的平庸而来的，这种平庸被抬举到与暴力相等的地位。这个侮辱人的等式引起良心的反感并使有功績的人发出怨言；因为，即使强者援助弱者也許是一种責任，他們也宁願出于厚道而这样做，——他們永远不能忍受那

① 我們认为应该补充这个被抄录員遺漏的詞。——原編者

种对比。可以给他们同等的劳动机会和同等的工资,但永远不要让他们互相怀疑在完成共同事业方面有不忠实的行为而产生猜忌。

共产制是压迫和奴役。人很愿意遵从责任的法则,为祖国服务,并帮助他的朋友;但他希望做他所乐意做的工作,在他乐意劳动的时候去劳动,他乐意劳动多少就劳动多少。他希望能够随意支配自己的时间,只受必要性的支配,能够自由选择他的朋友、消遣方式和锻炼方式;根据判断而不是根据命令进行活动;由于自爱而不是由于奴役性的义务而自我牺牲。共产制在本质上是与随意使用我们的能力、与我们的最高尚的倾向、与我们的最深切的感情相抵触的。人们为了使这个制度和个人的理智和意志的要求协调起来而想出的计划,结果只能把东西加以改变而保存它的名称;要知道,如果我们真心诚意地追求真理,我们就会避免文字上的争执。

因此,共产制侵犯了良心的自主和平等;侵犯前者就是压制智力上和情感上的自发性、行动和思想的自由;侵犯后者就是用相等的美好生活来酬报劳动和懒惰、才干和愚蠢、甚至邪恶和德行。此外,如果私有制是由于大家竞相积累而成为无法忍受的话,共产制不久就将由于大家争取偷懒而变成无法忍受的了。

Ⅱ.至于私有制,它是通过专属权和收益权而侵犯平等,并通过专制主义而侵犯自由意志的。所有权的前一种效果在前面三章中已经得到充分的阐述,这里我只求通过最终的比较来证明它和盗窃完全是同一回事。

盗贼在拉丁文中叫做 fur 和 latro,前者源出希腊字 φόρ 和 φήρω,拉丁文是 fero,意思是我夺取;后者则来自 ληθρω,意思是我做强盗,它的词源是 λανθάνω,拉丁文是 lateo,意思是我躲起来。希腊人还采用从 κλέπτω 而来的 κλεπτης,意思是我偷,它的子音

字母的字根和 *καλύπτει* 的字根是相同的，意思是我掩盖、我隱藏。根据这些詞源，盜賊的意思就是一个躲起来的、不論用哪种手段夺取或偷取別人的东西的人。

希伯來人用 *gannab* (盜賊) 这个詞来表示同一的概念，它是从動詞 *ganab* 来的，它的意思是放在一边或挪用：*lo thi-gnob* (十誡中的第八誡)，你不得偷盜，这就是說你不得把东西保留給你自己或放在一边。这就是一个人在参加一个社会时答应把他所有的东西都交給这个社会而暗中却保留了其中一部分的人的行为，像有名的信徒亚拿尼亚^①所做的那样。

我們的動詞 *voler* (盜竊) 的詞源的含意更加深长。*voler* 或 *faire la vole* 是从拉丁語 *vola* 来的，意思是手掌，这就是玩紙牌的賭博时所做的一切騙术；所以 *le voleur* (盜賊) 就像一个吞沒全部或其中絕大部分的收益人。也許这个動詞 *voler* (盜竊) 的来源是出于盜賊的切口，从此就变成一般的口頭語，后来并变成法律条文上的用語。

盜竊行为的实行可以采用无数的方法，立法者按照它們功过的程度巧妙地作出区别和分类，以便在某些情形下使盜竊行为得到表揚，而在其他的情形下則受到處罰。

盜竊的办法是：1. 在公路上杀人；2. 单独地或結伙地；3 用闖入房屋或逾越墙垣的方法；4. 乘人不备；5 利用詐欺性的破产；6 利用伪造的公文书或私文书；7 利用伪造的貨幣。

这一分类包括所有从事这种职业时只使用暴力和公然的詐欺

① 在基督教会的原始时期，曾經造成一种慣例，就是把財物卖掉而把所得价銀繳給使徒：亚拿尼亚和他的妻子撒非喇，在卖了田产之后，暗中蓄意好把代价的一部分留下。当亚拿尼亚报到时，彼得对他說：“你不是欺哄人，是欺哄上帝了。”于是亚拿尼亚就倒下去死了。《新約使徒行傳》第4、5章。——原編者

而不求助于其他手段的盗贼:盗贼、匪徒、海盗、海陆两帮的窃贼;古代的好汉因获得这些值得尊敬的名义而感到光荣,并认为他们的职业是既高贵而又能取得厚利的。宁录、提修士、杰逊和他的阿尔戈诺特英雄们^①;耶夫德、大卫、卡居斯、罗墨路斯、克洛维斯和他的麦罗温王朝^②的后裔;罗贝尔·季斯卡尔、唐克莱德·德·奥特维尔、波埃蒙德和诺尔曼族的大部分的英雄,都是当时的盗贼。盗贼的英雄气概曾被贺拉斯在提起阿契里斯时用下列诗句加以描写:

“我的权利就是我的长枪和我的甲盾 (*Jura neget sibi nata, nihil non arroget armis*)。”^③ 并可以用雅各遗嘱中的这些话(《创世记》第48章)来加以说明:他的一只手可以同所有的人对抗(*manus ejus contra omnes*);犹太人把这些话应用于大卫,基督教徒把它们应用于他们的基督。在我们今天,盗贼——古代武装的壮士——却就受到最严厉的究办;按照法典的条文,他的职业可以使他受到耻辱的和肉体的刑罚,从徒刑起到上断头台为止。这真是人世間見解的可悲转变!

盗窃的办法是:8. 利用骗子的手段;9. 利用詐欺行为;10. 利用背信行为;11. 利用賭博和彩票。

这第二类曾为莱克古斯制定的法律所奖励,借以锻炼青年人的精明的思想方法和创造力;这就是优里赛斯、梭伦和西农^④,从雅各到段茨^⑤为止的古今犹太人、波希米亚人、阿拉伯人和一切野

① 阿尔戈诺特,古希腊神话中英雄,共五十人,以杰逊为首。——译者

② 麦罗温王朝,古代法兰克人的第一个王朝。——译者

③ 德·布罗萨尔将军曾经像阿契里斯那样说过:“用我的长枪和我的甲盾,我就可以得到醇酒、黄金和女人。”

④ 西农是优里赛斯的同伴,他故意作为俘虏让特罗亚人捉去,然后说服他们把木马带到他们的城里去。——亨编著

⑤ 西门·段茨是犹太大教长埃马努尔·段茨的儿子,他曾以五十法郎的代价向

蠻部族的做法。在路易十三和路易十四时代，人們并不因为在賭博場中使用騙木而失去榮譽；在某種程度上，這是賭規的一部分，許多高尚的人并不因為曾經利用一次巧妙的手法糾正了反復無常的命運而感到難以為情。甚至在今天，到處還是這樣，在鄉下人中、在高級和低級的交易行為中，懂得做買賣，也就是說懂得使對方上當，這是一種很被重視的成就：這種行為普遍為人所接受，因此上當的人並不懷恨對方。人們知道，我們的政府經過了多么大的困難才決定取消獎券的發行；它覺得這是对私有制的一個大損害。騙子、詐財者或江湖派主要是利用他的巧妙的手法、他的精明的智力、口才的魔力和一種很豐富的虛構能力；有時他就成為貪欲的誘餌：所以那個偏愛智慧甚于體力的刑法法典以為應該把上述四種情況規定為第二種類型，僅僅處以非耻辱性的刑罰。這樣看來，人們還可以責難這個法律是唯物主義的和無神論的嗎！

盜竊的辦法是：12. 利用高利貸。

這種行為自從福音書問世之後變得非常令人憎惡并被處罰得非常嚴厲，它構成了被禁止的盜竊行為和被許可的盜竊行為之間的過渡行為。因此，由于它的模稜兩可的本質，在法律條文中和在道德學上就產生了無數矛盾；法官、律師、銀行家和商人都會巧妙地利用了這些矛盾。因此，接受抵押品按百分之十、百分之十二和百分之十五的利息出借款項的高利貸者，一經查出，即被處罰巨額的罰金；而收取同樣利息的銀行家卻不然（固然他不是以借款的名義而是通過匯兌或貼現，也就是說通過買賣來收取這項利息的），

梯也爾提供了使他得以逮捕貝利公爵夫人的情報：他在王政復辟時期改信了天主教并且大事炫耀，這個行為使他獲利很大。他先是由教皇介紹給貝利公爵夫人的。參閱維克多·雨果的詩《給那出賣一個婦女的人》（詩集《黃昏歌集》，第10篇）。 原編者

他得到了帝王的大权的保护。但銀行家和高利貸者的区别純粹是名称上的;像根据一笔动产或不动产而出借款項的高利貸者那样,銀行家是凭有价证券而出借款項的;像高利貸者那样,他是預先扣除息金的;像高利貸者那样,如果担保品无效,就是說如果票据得不到清償时,他保有向借款人訴追之权,这种情况恰巧就使他成为金錢的出借人而不是金錢的出卖人。但是銀行家的出借行为是短期的,而高利貸者的借貸却可能是以一年、两年、三年、九年等等为期的;不过借貸期限的差别和法律行为形式上的某些不同不能改变交易的本质。至于資本家,他們以百分之三、百分之四、百分之五的利率对国家或商业进行投資,这就是說,他們收取的利息沒有銀行家和高利貸者收取得那样高,他們就成为社会上杰出的人物,誠实人中的佼佼者了。适度的盜窃行为完全成了道德行为。^①

① 檢閱一下那些討論高利貸或者像有些人为了減輕語气而称之为帶息借款的著作,將是一件令人感到兴趣和获得教益的事情。神學家一向是攻击高利貸的:但由于他們始終承认地租和房租契約的合法性,并且由于租約和帶息借貸的等同性是显然的,所以他們就在扑朔迷离的細致的区别中迷失了方向,終于不知道应该怎样去考虑高利貸了。教会——如此关心它的学說的纯洁性并以此自豪的道德的教师——对于财产和高利貸的真正本质永远停留在无知的状态中:它甚至通过它的教皇宣告了一些最可悲的謬誤論調。貝納蒂克图斯十四說过,“帶息的借款和租約是不能比較的”(Non potest mutuum locationi ullo pacto comparari)。照包胥埃的說法:“年金的投資和高利貸的不同有如天壤之別。”抱着这样的观念,怎么会去譴責帶息的借款呢?尤其是怎么会去給那明文禁止高利貸的福音辯护呢?所以,神學家們感到了极大的苦惱:既然不能駁倒那些頗有理由地把帶息借貸和租金等同起来的經濟學上的論证,他們就不敢再譴責帶息的借款了。因此他們只有說,既然福音書禁止高利貸,那就一定有某种构成高利貸的事实。但是什么叫做高利貸呢?当看到各民族的这些導師在他們认为决不会妄言的福音書的权威和經濟學的論证的权威之間犹疑不决的时候,沒有再比这种情形更加可笑的了,据我看来,沒有再比那些自称是福音書的博士而多年来却对福音書原文表現不忠實态度这一件事更能显示福音的光榮了。把帶息的借貸和因租借行力而获得的利益等同看待的薩尔梅歇斯^①曾被格老秀斯、普芬道夫^②、柏拉馬基^③、沃尔夫、海塞克栖烏斯^④所駁斥;并且更加奇怪的是薩尔梅歇斯竟承认了他的錯誤。人們並沒有从薩尔梅歇斯上述的等同說得出一切的收益是不合法的这一結論,而从进一步說

盜竊的办法是：13 通过設置年金，收取地租、房租、田租。

《外省人來信》的作者^①曾經用耶穌會教士埃斯科巴爾和莫哈特拉契約使十七世紀的誠實的基督教徒感到很大的興趣。“莫哈特拉契約”埃斯科巴爾說，“是這樣的一種契約，人們可以據以用高價和信用貸款的方式買進一些布匹，然後立即又把它們以較廉的價格^②和現款賣給原來的出賣人。”埃斯科巴爾找出一些可以給這種高利貸辯護的理由。帕斯卡和所有的揚遜主義者^③都譏笑他。但是如果埃斯科巴爾神父給他們提出如下的論據：房屋租賃契約是一種以高價和信用貸款買進一項不動產，然後經過一定的期間之

明福音書所規定的平等，他們却得出了一個完全相反的推論。既然誰都承認地租和房租是許可的，如果我們同意帶息的借款和它們沒有區別，那麼再也沒有什麼東西可以被人們叫做高利貸了。因而就是說，耶穌基督的誡命是一種錯覺，等於零。這是人們所不肯承認的，除非是沒有虔敬心的人。

如果這篇論文發表在包胥埃的時代，這位偉大的神學家將會通過經典、神父們、傳統、宗教會議和教皇們來證明財產是根據神權而存在的，而高利貸則是魔鬼的一種虛構。這本異端邪說的著作將被焚毀，作者將被送進監獄。

① 克勞德·薩爾梅歇斯(1588—1653)在雷德大學繼承了斯卡利杰的講座。他的四本關於帶息借貸的重要著作(《論利息》，1638，《論貨幣》，1639，《論帶息的銀行貸款》，1640，《論借貸》，1648)是在由於把博士學位授予一個銀行家的兒子而引起爭論的期間內寫成的。薩爾梅歇斯以帶息借貸的合法性的保衛者自居，而這種借貸是被神學家所譴責的。特羅普隆在他所著《民法釋義》第14冊的序言中常常引證薩爾梅歇斯的文章。——原編者

② 普芬道夫(1632—1694)，德國的法學家和歷史家，曾於1672年發表《論自然法和國際法》。——原編者

③ 柏拉馬基(日內瓦，1694—1748)，年二十五歲就擔任自然法和國際法教授，著有：《自然法原理》，日內瓦，1747，《公法原理》，1751。——原編者

④ 海奈克或海奈克栖烏斯(1681—1741)，德國的法學家和哲學家。——原編者

① 按指法國十七世紀有名的哲學家及物理學家帕斯卡：《外省人來信》(1656—57)，書中以辛辣的文筆抨擊當時的耶穌會教士。——譯者

② 《外省人來信》第8信——在所引證的那一段的末尾，正確的原文是“以廉價”(à bon marche)。——原編者

③ 揚遜主義者，荷蘭十七世紀神學家揚遜的學派。——譯者

后,又把它廉价卖给原出卖人的契约;不过,为了简化交易手续起见,购买人自愿支付第一次和第二次买卖行为之间的差额;那么讽刺家帕斯卡、博学的尼古尔^①、辩才无碍的阿尔诺^②又能说些什么呢?这个耶稣会的教士可以作以下的申论:或者你们可以否认房屋的租赁契约和莫哈特拉契约的等同性,这样我就可以立即驳得你们哑口无言,或者如果你们承认那个等同性,你们也就应当承认我的学说的正确性了,否则,你们就将一举而排斥一切租金和地租了。

假如他听了耶稣会教士的这种可怕的言论,蒙达尔特^③老爷就会敲起警钟并叫喊说,社会处于危急状态中了,耶稣会的教士简直在破坏它的基础了。

盗窃的办法是:14 当商人的利润超过他的职务的合法工资时,通过商业。

商业的定义是大家都知道的:用三个法郎买进价值六个法郎的东西以及把值三个法郎的东西以六个法郎的代价卖出的那种做法。在这种定义下的商业和美洲式的盗窃行为之间,唯一的区别在于所交换的价值的相对比例,总之,就在于利润的大小。

盗窃的办法是:15 靠自己的产品获取利润,接受干薪,勒索过高的薪金。

农夫以某种数量的小麦卖给消费者,在称好分量之后,他伸手到量器中抓出一把粮食来,那就是盗窃;主讲的教授是由国家支付薪给的,如果他通过书店又把讲课的内容再出卖一次,那就是盗窃;领取干薪的人利用虚名作为代价而得到很大的利益,那就是盗窃;公务员、劳动者,无论是谁,当其所生产的仅仅是一,而领取的

①、②、③ 尼古尔、阿尔诺、蒙达尔特都是《外省人来信》一书中的人物。——译者

工資却是四、一百或一千，那就是盜竊；這本書的發行人和我這個作者，如果所取的代價高出它的價值一倍，那我們^①就是在盜竊。

扼要地說：

在被古代詩人稱做黃金時代的消極共產制社會以後，正義就開始成為強權了。在一個力圖把自己組織起來的社會中，由於人與人之間能力上的不相等而產生了功績不等的觀念；因此為了公道起見，不但要使敬重的表示與功績相稱，還要使物質待遇與個人的功績相稱；既然那時公認為最高的和幾乎是唯一的功績是體力，體力最強的、亦即卓越的人（aristos）就是功績最大的，他有权得到最優越的一份；如果不給他的話，他自然就會用強力奪取。從這裡再發展到對一切東西都擅自取得的所有權的階段，僅僅是一步之差。

這就是英雄權，它被希臘人和羅馬人通過傳統至少一直保存到他們的共和國的末期。柏拉圖曾在他的《高爾基阿斯篇》中舉出一個名叫卡里克利斯的人，他用了不少的才智來給強力辯護，而蘇格拉底這個平等的保卫者則嚴厲地加以駁斥。人們傳說偉大的龐培容易臉紅，但是有一天，他卻不禁說出了這樣的一句話：“當我手中握有武器的時候，我為什麼要尊重法律呢？”這人內心中的道德感和个人野心的鬥爭以及他想用一種英雄主義和強盜主義來給他的暴力辯護的情況都由這句話刻畫出來了。

從強權中產生了人剝削人的行為，換句話說，產生了奴役、高利貸或戰勝者向戰敗者索取的賠款以及種類繁多的捐稅、鹽稅、王家特權、勞役、平民捐、地租、房租等等，總之就產生了所有權。

跟着強權而來的是使用詭計的權利，這是正義的第二種表現；

^① 在“我們”之中，自然應當加入在本版中寫作序言和注釋的人。——原編者

古代的英雄們厌恶这种权利,他們在这点上是不在行的并且曾受到很大的損失。这始終是强力,不过从体力方面移轉到智力方面罢了。用一些詭計使敌人上当的本領似乎在当时也是應該得到獎賞的;但那时的强者总是自夸是以善意行事的。在那个时代,尊重諾言和遵守信誓与其說是合乎严格的邏輯,还不如說是严格地按照文字的意义;《十二銅表法》上說,“既然說了那个話,就應該有那个权利(*Uti lingua nuncupassit, ita jus esto*)。”詭計,或者說得更确切些是奸詐的行为,差不多构成了古代羅馬的全部政治学。在許多例子中,維哥^①举出了这样的—个,孟德斯鳩也曾提到过:羅馬人曾保证迦太基人可以保全他們的財物 and 他們的城市,而故意用“*civitas*”一字,这个字的意思是社会、国家;反之,迦太基人却把它理解为“*urbs*”,它的意思是指具体的城市,而当他們着手加固他們的城牆的时候,他們就遭到羅馬人的襲击,理由是他們違背了条約。当遵照强权行事的羅馬人在这件事情上利用模稜两可的話語而襲击他們的敌人时,他們并不以为进行了一次非正义的战争。

从使用詭計的权利产生了工业上、商业上和銀行业中的利潤产生了交易中的詐欺行为,以及人們用才干和天才这样一些美丽名詞加以粉飾的一切不正当的主張,而这些主張應該被看成是最高度的奸詐和欺騙行为;最后,产生了社会上的各种不平等。

在法律所禁止的盜窃行为中,人們使用强力詭計,并且是公开地使用的;而在被法律許可的盜窃行为中,强力和詭計是用一种生产效用的名义把自己装扮起来的;它們就用这种名义作为夺取它們被害人的錢財的工具。

直接使用暴力和詭計早已受到普遍一致的譴責了;但直到現

① 維哥(1668—1744),意大利的哲学家和历史家,哲学史的首創者。著有《历史哲学原理》(那波利,1725),由米歇萊譯成法文,1827年在巴黎出版。——原編者

在还没有一个国家能够摆脱那种与才干、劳动、占有結合在一起的盗窃。这就使得那門用来辨别是非的解惑神学发生了种种不可靠性并构成了法律学上无数自相矛盾的理論。

强力和詭計曾在《伊里亚特》和《奥德賽》^①这两部史詩中受到吟誦史詩者的称道；它們启发了希腊人的立法并使羅馬法充滿了它們的精神，后来又从羅馬法傳入到我們的風俗和法典中来。基督教的精神对此絲毫不能有所改变；但我們不應該因此而責难福音书，因为和立法者同样受到錯誤启发的傳教士从来就不能解釋和了解福音书。宗教會議和教皇对于一切有关道德学問題的无知不亚于羅馬的市議會和大法官；这种对于法学、正义、社会的严重无知正在毁灭教会并永远使它的教义失去信誉。羅馬教会和其他基督教会的忠实于聖經是彰明昭著的；它們都漠視耶穌基督的告誡；它們都在道德和学說問題上迷失了方向；那些錯誤的、荒謬的、充滿着非正义和杀人內容的教条，都应归罪于它們。如果这个自称为永远不会錯的而已經破坏了它的道德的羅馬教会，向上帝和人請罪；如果它的曾經經過革新的同宗的教会謙卑地反省……那么觉悟过来的、但仍旧篤信宗教和寬厚的人民就会對他們重加考虑了。^②

① 《伊里亚特》和《奥德賽》为古希腊詩人荷馬（大約生于紀元前九世紀）的两部有名史詩。——譯者

② 那位使徒曾經說过‘我傳布福音并依靠福音而生活。’他因而也就說明他是依靠劳动而生活的。天主教会則宁願依靠財產而生活。中世紀的自治市鎮反对修道院院长和身力大地主和封建領主的王教的斗争是很有名的。教皇为了保卫教会的收益而发出的驅逐出教的处分，也是名聞当世的。甚至在今天，法国教会的正式机构还主張傳教士支取的報酬不是工資而是財產的賠款，这些財產从前为它所有而被第三等級于1789年所沒收。傳教士宁願它的生活依靠收益权而不願来自劳动。

爱尔兰所遭受的苦难的最大原因之一，就是英国教会向它所征收的巨額的收益。所以，異端派和正教教会、耶穌教会和教皇派教会絲毫不必互相責难。它們都在正向上誤入歧途，它們都違背了十誡中的第八誡——你不得偷盜。

权利在它的各种表现中和所有权在它的形式中都是遵循着同样的步骤发展的；人们到处可以看到正义在驱逐它面前的盗窃行为，把这种盗窃行为限制在越来越窄的范围内。直到现在，正义对非正义、平等对不平等所取得的胜利都是本能地和仅仅是由于事物的自然之理而得来的；但是我们的社会性的最后的胜利将依靠我们的理智，否则我们就会重新堕落到另一种封建性的混乱中去：如果我们智慧，我们就可赢得这个荣誉，否则我们就会陷入苦难的深渊。

所有权的第二个效果是专制主义。可是，因为专制主义在思想上必然是和合法法权的观念连结起来的，所以在申述专制主义的天然原因的同时，我不得不说明这种法权的原理。

我们更喜欢的政府是哪一种形式的政府呢？“唉！您怎么会提这样的问题呢？”我的某一位比较年轻的读者一定会回答说，“您是一个共和主义者”。“共和主义者，是的；但是这个词不能确切地说明什么。拉丁文 *Res publica* 的意思是指公物；而任何要据有公物的人，不论在何种形式的政府之下，都可以自称是共和主义者。甚至国王也都是共和主义者。”“那么，您是民主主义者吗？”“不。”“什么！您难道是保王党吗？”“不是。”“立宪主义者？”“但愿上帝保佑我不是！”“那么，您赞成贵族统治？”“根本不赞成。”“您愿意有一个混合政府吗？”“更加不愿意。”“那么，您是什么呢？”“我是无政府主义者。”“我了解您了：您是在讽刺人；您所讽刺的是政府。”“我一点也没有这种意思；您刚才所听到的是我以严肃的诚意经过深思熟虑而宣布出来的。虽然我很爱好秩序，我是一个名副其实的无政府主义者。请您听我道来。”

在各种过着群居生活的禽兽中，“幼小者的孱弱就是它们服从那些已经是强壮的、年岁大的禽兽的原理；年岁最大的禽兽之所以

保有權力，就是由於這個習慣，雖然這個年老者最後也變成衰弱了；這個習慣對它們來說是一種特殊的良知。只要那個社會由一個領袖來領導，這個領袖事實上差不多總是那一群中歲數最老的一個。我說差不多總是，因為已經建立起來的秩序可能由於一些激烈的情欲而被打亂。於是權力就轉移給另一個了；而在通過武力重新建立新的權力之後，這個權力就同樣被習慣維持下來了。野馬是結隊行動的；它們有一匹走在前面的領馬，它們信任地跟着這個領袖，後者給它們發出逃避或投入戰鬥的信號。

“我們把它養大的羊是跟着我們走的，但它同樣也跟着它生長在其中的羊群走。它不過是把它當作它的羊群中的領袖看待罷了……對於家畜來說，人不過是它們的社會中的一個成員；這個人所要做的事情不外乎是使它們把他當作它們的伙伴而接受他；由於他的智慧本來就比它們优越得多，不久他就成為它們的領袖。所以他並沒有像畢豐所說的那樣，改變這些禽獸的天然狀態；相反地，他是利用了這種天然狀態。換句話說，他發覺那些禽獸是可以過社會生活的；他在成為它們的伙伴和領袖的時候，他就使它們變成馴服的了。因此禽獸的馴服性不過是它們的社會性的一種特殊的情況、一種簡單的后天變異、一種確定的後果。所有的家畜在本質上都是可以過社會生活的動物……”（弗魯倫：《弗來德里克·居維埃的觀察結果的撮要分析》）。

營社會生活的動物是本能地跟着它們的領袖的；但讓我們指出居維埃所忘記說的話，就是這個領袖的任務完全是屬於智慧上的。領袖不用去教育其他的動物聯合起來，在它領導下團結一致，從事繁殖、逃避和自衛；在這些事情上，它知道它的部下知道得和它一樣多。但是領袖卻能通過它所積累的經驗預防意外的事故；在艱難的情況下，它用它獨有的智慧來補救一般本能的不足；它從

事思考,作出决定,实行领导;总之,它为了全体的最高利益而用它的明智的谨慎来办理全族的例行事务。

天然要营社会生活的人自然也是跟随一个领袖的。在原始时期,这个领袖是父亲、家长、老长辈,即一个谨慎而聪明的人;他的职务因而就完全是属于思考和智慧方面的。像其他各种各类营社会生活的动物那样,人类具有本能、天赋的能力、一般概念、感情和理智的范畴:领袖、立法者或国王从来就不曾有什么发明,也丝毫没有有什么推测和想像;他们只根据自己积累起来的经验领导社会,但同时总是遵循着舆论和信仰。

把自己的煽动家的怪癖带到道德学和历史中去的哲学家们肯定说:原来,人类既未有过领袖,也未有过国王,这些哲学家对于人的本质毫无所知。王权和专制王权比起民主制度来同样是而且更加是一种原始的政治形式。从最久远的时代起,人们就看到有一些英雄、强盗、冒险的骑士赢得了王冠并自立为王,所以人们就把王权和专制制度混同起来了。但是王权从世界上一有生民的时候起就已存在;它在消极共产制社会时期还是继续存在着;而古代的英雄主义和它所产生的专制主义只是后来随着正义观念的最初表现而开始的,即随着武力的统治而开始的。在比较功绩以后,最有势力的人被认为是最优秀的人,从这时起年老者就不得不放弃他的地位,同时王权就变成专制的了。

王权的那种自发的、本能的并且也可以说是生理上的根源,最初就使它具有一种超人的特征;各个民族把王权和神联系起来,他们说最初的国王是神的后裔。这个想法就产生了王族的神圣家谱、天神化身说、救世主的传说;由此也就产生了神权的学说,这些学说现在还有一些十分奇特的拥护者。

王权最初是选举出来的,因为在人还生产得不多并且还没有

什么財物的时期，财产太小，所以还没有产生继承观念，也想不到要保障国王的儿子去得到他父亲的王权；但是当人们开垦了田地并建筑了城市的时候，各个职位就像其他一切事情那样被私有化了；从而就有了世袭的王权和世袭的司祭职位。世袭的原则甚至扩展到最普通的职业中去，这种情况引起了等级的划分、地位的骄傲、平民地位的低落，它还证实了我关于财产继承原则所說过的話：这是由大自然所指示的补充出缺的职位和完成一件已经开始的工作的一种方式。

由于野心、不时地产生了一些霸占和僭夺王位的人，因而人们就把某些国王叫做当然的、合法的，而把另外一些国王叫做暴君。但是我们不应当为名称所拘束：历史上有过一些令人受不了的合法国王和一些很寬大的暴君。当王权是唯一可能的政治形式时，一切王权都可能是良好的；至于合法問題，王权永远是不合法的。世袭、选举、普选、元首的卓越性、宗教和时代的推崇都不能使王权成为合法的。无论它以何种形式出现，君主政体也好，寡头政治也好，民主政治也好，王权或人统治人的政治是不合法的和荒謬的。

为了使他的各种需要得到最迅速和最完善的滿足起见，人就去找寻法則：在原始时代，这个法則对他来说是生动的、見得到的和触觉得到的；这就是他的父亲、他的老师、他的国王。人愈是无知，他对他的领导人的服从和信任就愈加绝对化。但是，人的本性的一条定律是遵从法則，即通过思考和推理去发现这个法則，于是人就开始研究他的领导人所发出的命令：可是这样一种研究过程本身就是对于法权的抗議，一种不服从的开端。一旦人开始探究那支配着领导人的意志的动机，人就不是馴服的了。如果他不再是因为国王在指揮而服从，而是因为国王证明了他的命令合理而服从的話，那么人们就可以肯定，从此以后，人就不再承认有任何

法权了,并且可以肯定,他已经把自己当做他自己的国王了。誰敢对他领导并为了说明他的法律的根据而只能向他提出尊重多数的理由的话,誰就将要遭殃;因为少数是迟早会变成多数的,而这个不谨慎的专制君王将被推翻,他的一切法令将被消灭。

随着社会逐渐觉醒,国王的权威就逐渐减弱。这是全部历史可以证明的事实。在国家开始产生的时候,人們徒然进行了思考和推理。如果没有方法,没有原理,甚至不知道怎样使用他們的理智,他們就不能辨明他們是对的还是錯的。在这个时候,国王的权威是巨大的,没有任何已有的知識来同它对抗。但是經驗逐渐产生了习惯,习惯又发展成为風俗;后来这些風俗就被明白地在格言中表述出来,被規定为原理,总之,被編制成为法律;而作为活法律的国王就不得不屈服于这些法律。到了一个时期 風俗和法律是这样的众多,以致可以說,君王的意志已被公众的意志纏住了;在加冕的时候,他不得不宣誓他将按照風俗和习惯来治理国家,并且宣誓他本身不过是一个社会的行政权力机关,而这个社会的法律并不是由他来制定的。

直到这个时候,一切都是自然地、也可以說是不知不觉地发生的;但是讓我們看一下这个运动的致命的終局。

在受了許多次教育和得到了很多的观念之后,人終於获得了科学这个观念,即获得了那种关于与事物的实际情况相符合的并从观察中推論出来的智識体系的观念。于是他就去寻找那种关于无生物的科学或体系、有机体的体系、人类思想的体系、宇宙的体系:他为什么不應該也去找寻社会的体系呢?但是,到了这个时候,他懂得政治的真理或政治学是一种完全不受君主的意志、多数的意見和群众的信仰所支配的东西;同时国王、大臣、法官和人民·作为一些意志的话,是与那門科学毫无关系的,并且絲毫不值得重

視的。他一下子就懂得，如果人生来就是营社会生活的話，那么在他的理智已經成熟和他的教育已經完成的那一天，他的父亲对他的权威就告終止，他就成为他父亲的伙伴；他的真正的領袖和真正的国王就是业經获得证明的真理；政治是一种科学而不是一种詭計；并且懂得，归根到柢，立法者的职能可以变为有条不紊地追求真理的工作。

因此，在一个特定的社会中，人对人的权威是和这个社会所达到的文化发展程度成反比的，并且这种权威的大致的存續期間是可以按照要求得到一个真正的政府、即符合那門科学的政府的比較普遍的願望而計算出来的。正如强权和詭計权在愈来愈扩大的正义面前縮小而最后一定会在平等中消灭那样，屬於意志的主权同样也要向那屬於理智的主权让步，并且最后必将在科学社会主义中消灭。自从世界开始以来，财产和王权會不断地遭到摧毀。人在平等中寻求正义，同样地，社会則在无政府状态中寻求秩序。

无政府状态就是沒有主人，沒有元首，^① 这就是我們一天天在接近着的政治形式，并且这就是把人当作法則、把他的意志当作法律的牢不可破的习惯使我們把它看作紊乱的頂点和混乱的表現的政治形式。人們傳說，十七世紀巴黎的一个公民在听說威尼斯沒有国王的时候惊奇不置，在初次听到这件可笑的事情时几乎笑死。我們就有着这样頑固的偏見。只要我們活着，我們就要一个領袖或若干領袖；現在我手里还拿着一本小册子，它的作者——一个热心的共产主义者——像另一个馬拉那样梦想着独裁制。我們中間最先进的人物就是那些希望有尽量多的元首的人，他們最热烈的願望是針对着国家保安队的王权的。无疑地不久就会有一个嫉妒

^① 通常“无政府状态”一詞的意思是沒有原則，沒有秩序。因此人們就把它作为“紊乱”的同义詞。

民兵队的人說：大家都是国王；但当他这样說了之后，我却要接口說：誰都不是国王，不管我們願意不願意，我們都是伙伴。一切內政問題应当根据各省的統計彻底加以解决；一切对外的政治問題是一件屬於国际統計的事情。政治学应当屬於科学院的一个部門；这个部門的常任秘书必然是內閣总理；既然每一个公民可以向科学院提出研究报告，每一个公民就是立法者。但是，由于任何人的意見只能在它被证实的限度內才有价值，所以誰也不能把自己的意志来代替理智，誰也不是国王。

一切立法和政治的問題都是科学的对象而不是爭論的对象。立法的权力只能屬於那种被系統地认可和证明的理智。把否決权和批准权赋与某一个权力机关是虐政的頂点。正义和合法性，像数学上的真理一样，是不受我們意見支配的两件事情。要使正义和合法性具有强制力，就須使它們被了解；要了解它們，就必須加以深思和研究。如果国民不是最高权力机关，如果立法的权力不是来自国民，那么国民是什么呢？国民是法律的保卫者 国民是行政权。每一个公民都可以肯定：这是对的，那是合乎正义的；但是他的意見只能支配他自己。如果要使他所宣告的真理成为法律，那就必須使它得到认可。但是，什么叫做认可一項法律呢？这就是去证实一个数学的或形而上学的計算方法；这就是去重复一种实验、观察一种現象、证明一件事实。唯有国民才有权利說：讓我們发布命令。^①

我坦白承认，这就是推翻公认的观念，并且好像我正在企图推翻現今的政治制度似的；但是我請求讀者注意，我既然是从一个反論出发的 如果我推理正确的話，那么我每前进一步就一定会遇到

① 这一段是从《論星期日举行宗教仪式的好处等等》第一章的一段中摘录或略原文抄来的。——原编者

許多反論，最后也一定会用一些反論來作結束的。如果不把立法者的筆而把法律的寶劍放在公民手中的話，我看不出對於公民的自由會有什麼危害。理應屬於意志的行政權不能委託給太多的代表；這就是國民的真正的主權。^①

所有人、盜賊、英雄、元首——因為所有這些名稱都是同義的——把他的意志當作法律強加到別人身上，並且既不容許反對，又不接受監督；這就是說，他既要求立法權又要求行政權。因此，要用科學的和真正的法律來代替國王的意志，就非經過一番可怕的鬥爭不能辦到；除了財產之外，這種不斷的取代過程甚至是歷史的最有力的因素和政治變亂的最豐富的泉源。這一類的例子很多而且也很顯著，毋需一一列舉。

要知道，財產必然會產生專制制度，產生隨意行事的政治和驕奢淫佚的統治。這與財產的本質有着極密切關係，所以你只要想到什麼是財產，再觀察一下四周發生的事情，就可以對此深信不疑。所有權是使用和濫用的權利。所以，如果政治就是經濟，如果它以生產和消費、勞動和產品的分配為目的，那麼在存在着所有權的時候，怎麼有可能實行政治呢？如果財物是財產，為什麼所有人就不應當是國王，而且是一些專制的國王，就是說一些與

① 如果這樣的觀念有一大能深入到一般人的思想中去，那麼代議政體和空談家的虐政就將告終。過去，科學、思想、言論是由同樣的說法表述的。如果要說一個人具有豐富의思想和知識，人們就說這個人知上致捷和議論風生。很久以來，語言就被抽象地同科學和推論分別開來了。這種抽象作用像釋辭學家所說的那樣，逐漸在社會中獲得實現，所以我們今天擁有各種各樣話說得很少的學者和一些甚至在語言學上都不是博學的空談家。因此，一個哲學家不再是學者，而是空談家了。過去的立法者和詩人是一些淵博而高尚的人物。如今他們是空談家了。空談家是一口宏大的鐘，稍稍震動一下就可以使它响个不停，對於空談家來說，滔滔話語總是和思想的貧困成正比的。空談家們統治着全世界，他們使我們失望，使我們心煩，掠奪我們，及我們的血，並且嘲弄我們。至於那些學者，他們則保守緘默，如果他們想要說點什麼，就有人來打斷他們的話。那就讓他們用筆來寫吧。

他們的經濟特權相稱的國王呢？如果每一個所有人在他的財產的勢力範圍內是最高的權威，是他產業的整個範圍內的不可侵犯的國王，那麼一個屬於這些所有人的政府怎麼能夠不是一片混亂呢？

第三節 第三種社會形式的定義 結論

所以，以所有權為基礎時，就不可能有政治，不可能有公共經濟，也不可能行政管理。

共產制追求平等和法律。而從理智的自主和對個人功績的感覺產生出來的私有制，則首先是希望求得獨立性和相稱性。

但是，共產制在把一致性誤認為法律并把劃一誤認為平等時，就變成暴虐的和合乎正義的了。而私有制由於它的專制性和侵占行為，很快就表現出是具有壓迫性和反社會性的。

共產制和私有制的目的都是好的，它們所造成的結果都是壞的。為什麼呢？因為兩者都是排斥一切的並且各自忽略了社會的兩種要素。共產制反對獨立性和相稱性；私有制則不能使平等和法律得到滿足。

現在，如果我們想像一個建立在這四種原則——平等、法律、獨立性、相稱性——的基礎之上的社會，那麼我們就可以看到：

1 平等僅僅在於地位的平等，就是說在於機會的平等，而不是在於生活的平等；有了平等的機會，求得美好生活就應當是勞動者的任務了，它毫不侵犯正義和公道；

2 從那對於事實的了解中產生出的、因而以必要性本身為依據的法律，是永遠不會觸犯獨立性的；

3 從才幹和才能的差別中產生出來的、個人的獨立性或個人理智的自主，可以在法律範圍內毫無危險地存在；

4 只容許在智慧和情感的範圍內而不許在物质对象的範圍內存在的相称性，可以被遵守而不致侵犯正义或社会平等

这第三种社会形式，即共产制和私有制的綜合，我們把它叫做自由。^①

所以，在規定自由的性质时 我們并不把共产制和私有制不加辨別地結合起来 如果那样做，就将成为荒謬的折衷主义。我們通过分析方法从它們二者之中寻求它們各自含有的真实的、与大自然和社会的規律相調和的內容；我們除去它們所含有的一些其他的原素；結果就可以得到人类社会的天然形式的适当表現，总之就是自由。

自由就是平等，因为自由只能存在于社会状态中；如果沒有平等，就沒有社会

自由就是无政府状态，因为它不容許有意志的統治，而只容許有法律、即必要性的权力。

自由就是无限的多样性，因为它在法律範圍內尊重所有的意志。

自由就是相称性，因为它給与功績的进取心和荣誉的競争心以一切发展的自由。

現在我們可以像古尙先生那样說：

“我們的原則是貨真价实的；它是良好的，它是合于社会的，讓我們不要害怕把它推进到它的終极。”

人的社会性通过思考而变成正义，通过才能的分类而变成公道。它把自由作为公式。它是道德的真正的基础和我們一切行动

① 拉丁文 libertas、liberare、libratio libra, 自由、解脫、解放、平衡（斤两）——，这些詞的詞根显然是相同的。自由是权利和义务的平衡。使一个人自由，就是使他和其他的人平衡起来，也就是說，使他取得他們的水平。

的原则和准则。它是哲学所追求的、宗教所加强的、自私心所排挤的、纯粹的理智所永远不能替代的普遍动力。我们的义务和权利是从需要产生出来的；如果就需要和外界的生物的关系来加以考虑，它就是权利，而就它和我们自己的关系来考虑，它就是义务。

饮食和睡眠，这是一种需要；我们要得到为休息和营养所必需的东西，这是一种权利；当大自然要求这样做的时候来利用这些东西，这就是一种义务。

为了生存，我们需要劳动。这样做既是一种权利，又是一种义务。

爱自己的妻儿，这是一种需要。做他们的保护人和扶养人，这是一种义务；比其他一切人更受他们眷恋，这是一种权利。夫妇之间相互保持忠实是正义的；通奸是一种反社会的罪行。

用我们的生产品去换取别的生产品，这是一种需要。得到等值的交换，这是一种权利；既然我们先消费，然后才生产，所以，如果事物是由我们来决定的话，那么我们在消费之后，必须立即从事生产，这是一种义务。自杀是一种詐欺性的破产

按照我们理智的指示去完成我们的任务 这是一种需要。保持我们的自由意志，这是一种权利。尊重别人的自由意志，这是一种义务。

得到我们同类的重视，这是一种需要。使自己值得去接受他们的赞扬，这是一种义务。根据我们的工作成绩而得到评价，这是一种权利。

自由并不反对继承权和遗嘱权。它只要求保障平等，使它不致因此受到侵犯。它对我们说：在两笔遗产中，选择一笔吧，永远不要合并承受。一切与移转、世袭、领养和“助手关系”（如果我敢

于采用这个自造的名詞的話)有关的立法都需要加以改訂。^①

自由鼓励竞赛而不加摧毁。在社会的平等中，竞赛是在平等的条件下进行的，它的报酬完全在于它本身。誰也不因对方胜利而感到难受。

自由对自我牺牲的精神是欢迎的，是贊成的；但是对它來說，这不是必需的。正义就足以維持社会的平衡；自我牺牲是一种分外的举动。但是，能够說“我作了自我牺牲”的人是幸福的。^②

自由在本质上是具有組織性的：如果要在人与人之间保证平等，在国与国之間保证平衡，必須把农业和工业、教育、商业和仓库的中心点，按照每个国家的地理和气候的条件、产品的种类、居民的特征和天然的才能等等来加以分配，分配的比例要这样地合乎正义、这样地明智、这样地和諧，使任何一个地区永远不会发生人口、消費和生产的过剩，也不致发生人口、消費和生产不足的情况。公法学和私法学、真正的政治經濟学就是从这里开始的。这要由那些从此摆脱了关于所有权的錯誤原理的法学家去闡明新的法則并使人們得以建立和平。他們不是沒有學問和天才的人；我們已

① 請与第104頁附注①相对照。——原編者

② 有一个月刊叫《平等主义者》^①，在它剛才出版的第1期中，把自我牺牲作为平等的原則。这就把所有的观念都混淆起来了。自我牺牲本身，包含着最高度的不平等。从自我牺牲中去寻求平等。这就是承认平等是反自然的。平等应该建筑在正义之上、严格的权利之上、所有人自己所引证的原理之上，不然的話，它就永远不会存在。自我牺牲高于正义。它不能像法律那样具有强制性，因为它在性质上是不容許有酬报的。当然，最好大家都能承认自我牺牲的必要性。而《平等主义者》的倡法就是很好的榜样。不幸的是，它絲毫得不到效果。事实上，如果有人对您說：“我不願自我牺牲”，您将怎样回答他呢？是不是必須加以强制呢？当自我牺牲是被强制执行的时候，它就叫做压迫、奴役、人剥削人。无产阶级就是这样地为所有权而牺牲的。

① 这个刊物是由德薩米在李夏尔·德·拉奥梯埃尔协助之下刊办的。它对民主党的經驗主义提出了批評，这些民主党人以力一切活动的目的是为了选举区域。——参閱昂尔尼埃尔，《社会主义史》第8卷第372頁。——原編者

經給了他們一个新的出发点了 ①

我已完成了給我自己規定的工作，所有权已被打敗；它永远不会再站起来了。随便在哪里，只要那里讀过和討論过这篇論文，那里就埋下了一粒使所有权死亡的种子；在那里，特权和奴役就迟早会趋于消灭；意志的专制制度将被理智的統治所接替。的确，任何詭辯、任何偏見（不管怎样固执）还能在如下的命題面前站得住么？

1. 个人的占有^②是社会生活的条件；五千年的私有制說明了这一点。私有制是社会的自杀。占有是一种权利；私有制是反对权利的。如果你們取消私有制而保留占有，那么你們只須通过原

① 在所有現代的社会主义者中間，我很久以来一直认为傅立叶的門徒是最先进的，并且认为差不多只有他們才够得上这个名称。如果他們了解自己的任务——向人民說話，喚醒人民的同情心，自己所不懂的事情就閉口不談，如果他們不是如此驕傲而对于公众的智識表示更多的尊重，——那个改革也許可以由于他們而开始进行了。但是为什么这些执心的改革家会不断地屈服于权力和豪富，即屈服于一切反对改革的事物呢？在一个运用思考的世紀中，他們怎么不懂得世界要求用可以证明的理由而不是用一些神話和寓言来进行改变呢？他們既然是文明的死敌，为什么又会去采用这个文明所产生的最有害的果实：所有权、錢財上和等級上的不平等、貪食、姘居、卖淫、法木、魔術和妖法等等（我还知道有什么呢）呢？为什么要對他們所不懂的道德学、形而上学、心理学进行沒完沒結的非难，而这些学科的疏弊却构成了他們的整个体系呢？为什么要采取把一个人当作神那样来加以供奉的作风，而这个人的功績却只是在他仅知其名称的一大堆事物上用一种从来所沒有的怪話說了一些不通的話呢？任何承认一个人是永远不会錯的人自己就因此而丧失了去教育別人的資格。任何否认自己的理智的人不久就会排斥自由思考。如果傅立叶主义者掌握了权力，他們少不了要这样做的。如果他們最后甘心从事推理，采用一定的方法来进行工作，給我們一些說明而不是启示，那么我們就会很願意听他們的話了，如果他們組織工业、农业和商业，使劳动成为愉快的事情，使那些最卑賤的职能成为光荣的，那么他們現在就已获得我們的贊美。特別是，但願他們放棄那种启示主义，这种主义使他們所显出的神气，与其說是像信教者和使徒还不如說是像騙子或傻子。

② 个人占有了一点也不会妨碍大規模的耕种和統一的开发。我所以沒有談起那种把土地分成小块的弊端，那是由于我以为在这么多的人已經加以說明之后，我就不必再去复述这个大家都一定已經熟知的真理了。但是我沒有料到，曾經这样清楚地指出小农經濟的不利之处的經濟学家竟沒有見到这种情况的根源完全在于所有权，尤其是，他們沒有发觉他們开发土地的計劃是取消所有权的开端。

則上的簡單的變動，就可以改革法律、政治、經濟和制度：你們就可以把禍害從地球上驅逐出去。

II. 占用權既然對於所有的人都是平等的，占有就隨着占有者的人數而常常發生變動：所有權就不能形成

III 既然勞動的效果對於所有的人都是相同的，所有權就因其他的人的開發和租金而自行消失。

IV. 人類的一切勞動必然是一個集體生產力的結果，由於同樣的理由，一切財產就變成集體的和不可分割的。用更精確的話來說，勞動毀滅所有權。

V 一切從事勞動的才能既然和一切勞動工具一樣，是一種累積起來的資本、一種集體的財產，所以（在才能不相等的借口下）待遇和錢財的不平等是非正義的，並且是一種盜竊行為。

VI 商業上的必要條件是雙方訂約人的自由和交換品的等值性。現在，既然價值是以每件產品所費的時間和費用的總和來代表的，既然自由是不可侵犯的，所以勞動者的工資，正像他們的權利和義務一樣，應當是平等的。

VII. 只能用產品來購買產品。現在，既然一切交換的條件是產品的等值性，所以利潤是不可能的，並且是不合乎正義的。如果你們遵守經濟學上的這條最基本的原理，那麼貧困、奢侈、壓迫、邪惡、犯罪和飢餓將一起在我們之中趨於消失。

VIII. 在出於他們完全同意之前，人們是由生產過程的自然和數學上的定律結合起來的。所以，地位的平等符合正義的要求的，這就是說，它是符合嚴格的社会法的。只有敬重、友誼、感恩、欽佩是屬於衡平法或相稱法的。

IX 僅僅限於在生產工具上和交換的等值性上維持平等的自由聯合——自由——是唯一可能的、唯一合乎正義的和唯一真實

的社会形式。

X. 政治学是自由的科学。无论它用什么名目伪装起来,人统治人的制度是压迫;具有最高度完善性的社会存在于秩序和无政府状态的结合中。

旧的文明已经走到它的尽头;在新的阳光下,地球的面貌马上就会革新。让我们这一代人毁灭,让年老的诡辩家在沙漠中死去吧;神圣的土壤是不会掩盖他们的骸骨的。因本世纪的腐化而感到愤怒的怀着满腔正义的热忱的青年人,如果你们热爱祖国,如果你们关怀人类的利益,你们就应当敢于赞成自由的事业。丢掉你们那种旧的自私心吧,把你们自己浸浴在新生的平等的人民潮流中吧;在那里,你们再生的灵魂可以吸取前所未有的元气和精力;你们的衰竭的天才可以重新得到不可战胜的毅力;你们的也许已经枯萎的心会重新茁壮起来。在你们的明亮的目光下,一切东西都会改变面貌;新的思想感情将使你们产生新的观念;宗教、道德、诗歌、艺术、语言将以更加崇高和更加美好的形式呈现在你们面前;此后你们有了坚定的信仰、经过慎思的热忱,你们将欢呼全世界复苏的开端。

啊,自由之神!平等之神!在我的理智还没有能够懂得正义感以前就把它放在我心中的神,请你聆听我的热烈的祈祷吧。使我把以上所说的话用笔写下来的就是你。你形成了我的思想,你指导了我的学习,你使我的灵魂棄絕了好奇心并使我的心棄絕了牵挂,以便在奴隶主和奴隶面前发表你的真理。我已经用你所给我的力量和才干来发表意见;这是你完成了你的事业。你知道我所追求的是我的利益还是你的光荣,啊,自由之神!啊!请你摧毁我的记忆力,让人类获得自由吧;让我以微贱之躯看到人民终于获得教育吧;让高贵的教师使人民明白道理吧;让大公无私的人去领

導他們吧。如果可能的話，請你縮短我們的考驗期間，請你把驕傲和吝嗇埋沒在平等之中；請你把那使我們滯留在卑鄙狀態中的對光榮的偶像崇拜的心理消滅掉；請你使這些可憐的兒女們懂得，在自由的懷抱中既沒有英雄也沒有偉人。請你启发有財有勢的人、即我在你的面前永遠不會提起他的姓名的人，使他對自己的罪惡懷有恐懼；讓他首先要求准許清償，讓他的迅速的悔改使他可以得到寬宥。到這個時候，大人和小人、智者和愚人、富人和窮人就可以在一种難以形容的友誼中團結起來；並且，大家在合唱一首新的贊美詩的歌聲中把你的祭壇重新樹立起來，自由與平等之神！

附 件

向貝桑松學院提出的關於所有權的第一篇論文

因發表第一篇論文而引起的糾紛，貝桑松學院中某些院士的怒火和陰謀手段，蒲魯本為了抵禦威脅着他的打擊而採取的措施，在他的《通信集》第一冊中占有重要的地位。他在當時寫給他的朋友和學院的信件可以使我們更好地了解他的意旨。我們以為有必要至少把他與親友來往的函件中的一封信和在序言中所指出的情況下寫給學院的兩封信在這裡摘錄出來。

給貝爾格曼先生的信

我親愛的貝爾格曼，你應該在本月4日已經收到我所著的《什麼是所有權？》的那本由郵局寄出的、因而是已經付清了郵資的十八開大小的平裝本。我本來希望在我抵達這裡時能夠得到你的一封回信，但是現在我恐怕我所說的那本書沒有能寄達到你那裡。

如果說這本書的內容不那樣充實，它的效果可能是大的；無論如何，它會發生一種使讀者驚奇和害怕，更好的是能迫使讀者從事思考的效果。像我預先給你說過的那樣，雖然我曾分別把這本著作寄給個別的和報紙副刊的編者，但是還沒有看到有一條預告、一篇論文登載出來，並且將來也不會登載出來的；這本書的出版者本人、一個愚蠢的人，不肯支付在報紙上登載一條最小的預告或廣告的費用，後來他還埋怨書賣不出去。可是兩百本甚或更多（因為我不知道出版商賣出了多少），在沒有宣傳、沒有介紹並且僅

仅由于初次閱讀的影响之下，在十五天中就銷售完了。就与我有关的部分來說，台西利埃告訴我他需要七十法郎去补足應該由我付給出版商的那笔三百法郎。这就說明了我所負責的二百三十本中，还有七十三本沒有卖掉。

因此，亲爱的貝尔格曼，如果你的心情和錢袋的情况还是和六个月以前相同的話，我将感荷你能借給我一百来个法郎。最迟我将在本年 10 月初在把余下来的书本卖掉和領到我的奖学金之后，把这笔錢偿还給你。我还不同你談起过去 5 月份中的那笔八十五法郎。我还不能同样很快把这笔款項偿还給你：我向你耍那笔款子，那是为了維持生活；現在我向你耍一百法郎，那是为了一笔交易。因此我应当也照交易的方式来偿还給你。

我的书在学院方面所发生的后果对我來說是可怕的：人們嚷嚷說是搗乱，是忘恩負义；在收到那本著作时，正是貝桑松的德罗茨神父做了一次哀訴式的演讲，这次演讲引起了所有的人的憤怒。我是一个吃人的魔鬼、一只狼、一条蛇；所有我的朋友和恩人都远远离开我，让我自己閉門思过。从此以后，一切都完了：我的那些关系都断絕了。我是沒有希望的了。人們差不多要迫使我收回前言；人們不讀我的书，人們譴責我。我从来沒有看見对于一个作家有过这样大的敌意，并且也从来沒有見到有这样多的学院式的愚妄言論。人們把我責备得最厉害的那些事证明了被击中要害的財產所有人的自私和自尊心，不然的話，这些事是会令人发笑的。

不久，我就将关闭我的印刷所，它只能使我負債負得越来越多，并且我們那些最后的顾客不久将随着教会和迷信学院的人逃跑了。从此以后，我休想能再在貝桑松賺取一块面包，并且由于我最后的一些款項已被用尽，我必須回到巴黎或瑞士去做校对工或排字工。你觉得在斯特拉斯堡可以給一个因为說了太真實的話而

从他家乡放逐出来的印刷工提供生活的办法吗？从此以后，所有的职业对我都閉門不納了：人們以为在保护我的时候是会牵累他自己的；在这里，甚至有人偷偷地讀我的书而不願让人知道。

不久，也許我将告訴你比这一切更坏的事情；在这以前，我希望你写信給我，即使关于我向你借的一百法郎，你一点办法也沒有；我可以再向別处去設法。这是一种优先权，你当然无需一定享受，但是我作为印刷店店主的地位使我必需把这优先权保留給你。

我相信你将在我的著作中看出它具有与你那篇拉丁語論文的内容相同的哲学；但我把你的姓名写在我书中的一个注解里，这会不会使你不高兴呢？我坦白地說，如果我听从我的心声的話，我会在我的书里把你叫做我的朋友，而当我在注解中把你說成是一个与我素不相識的人时，我感到很不舒服。而且，我在书中引证你的話，絲毫不会使你受到牵累，貝桑松学院在这一点上本来很可以更加感到不滿的，但它只是譏笑我妄图把这个引证和我的思想結合起来。这个学院所以責备我，不是因为这个引证成为我的帮凶，而是完全因为我攻击了所有权和教会。

我請求你給我回信，那怕只是为了告訴我說我們的交往不便繼續下去了……但是我立刻觉得我好像說了一句褻瀆的話似的，我請求你原諒。

我擁抱你；一切都是你的。

比埃尔·約瑟夫·蒲魯东

1840年7月22日于貝桑松

給貝桑松学院各位院士先生的信

諸位先生，通过我的几个朋友的私人消息，我得知我的关于所有权的論文的发表，特別是写在这篇論文前面的呈給貝桑松学院

的那篇前言引起了你們對我的不滿，如果不是憤怒的話。所以我着手在這裡用不多的語句非常朴实地給你們解說我的行為和意向。

首先人們把它當作題辭的不過是一篇簡單的匯報，據我看來，我作為符爾德獎金得獎人的地位和我所擔負的每年必須報告我在学习上的進步的義務，可以充分說明這一點。我知道題辭就是它所指的個人的或團體的贊助關係的證明，因而它應當得到兩造關係人的同意或者甚至經過他們協議決定；我沒有想要擅自豁免這種禮節上的規則。另一方面，一個匯報的內容和形式必然是決定於那篇必須匯報的作品的；諸位先生，這就可以說明，關於那篇著作和寫在著作前面的獻文，為什麼事先沒有告訴你們。

至於那本書本身，我不打算在這裡替我所提出的主張進行辯護；我決不願意以敵人的姿態或被告人的身分站在你們面前；我的信心，——我說什麼呢？——我對於我發見的真理所懷抱的確信是攻不破的，並且我是尊敬你們的意見的，諸位先生，所以我不會永遠不直接來加以攻擊。但是，如果我對於作為我們現今政治形勢的基礎的所有權提出一些聞所未聞的反論，我是否因此就是一個毫不妥協的革命者、一個秘密的陰謀家、一個社會的敵人呢？不，諸位先生；如果人們毫無保留地肯定我的那些學說，那麼他們所能得出的一切結論和我自己從中得出的一切結論，都足以說明有一種天然的、不可讓予的占有權和勞動權存在著；無產者應當準備享受這項權利，^①正如殖民地的黑人在得到如今誰也不否認的自由權之前，應當準備過自由生活一樣。這種對於無產者的教育工作在今天是由託付給一切由於智慧和財富而具有勢力的人們的一個使

① 這裡存在著實用政治學的观点，这个观点在他的論文中沒有加以說明。在論文中，蒲魯東是站在絕對權利的观点上的。——原編者

命，如果違背这个使命，他們迟早会被我們一致同意称之为无产者的野蛮人的洪流所淹沒的。

我是否要答复另一类的控告呢？人們把我对待那位我与他从来没有交換过任何意見的、由学院給我指定的监护人的行为看成是一种忘恩負义的举动。

我对德罗茨先生的态度是出于一种礼貌感。^①在那些关于道德学和政治經濟学的討論会上，根据我的看法，应当作出的結論是宣告德罗茨先生关于道德学和經濟学的著作是不可信的，这时，我能不能和这位可敬的著作家一起出席这些討論会呢？我是否应当处于一种反对他的地位和可以說是一种永久不服从他的状态中呢？誰也不会比我更多地愛慕和欽佩德罗茨先生的才干，誰也不会比我更深切地敬重他的性格。可是这些思想感情恰好就是使我不能进行一种难办的并且对于我来说是太危險的爭論的理由。

諸位先生，这篇文章的发表是由我的哲学研究工作的次序給我規定的。这是将来的事实能够給你們证实的。我还要写出最后一篇关于所有权的論文；这个工作完成以后，我将立刻繼續我的对于語言学、形而上学和道德学的研究工作。

諸位先生，我不屬於任何党派、任何宗派；我沒有給我做宣傳工作，我沒有盟友，沒有同伙。^②我从来没有組織宗派，即使人家給

① 在他給他的朋友貝尔格曼的一封信(1840年6月29日)中，蒲魯东写道：“德罗茨神父从6月7日就已外出并且只能在我动身之后才回巴黎。这个人善良的、誠实的，对我是十分仁爱的；但他的头脑之不科学，不合乎哲学，真是前所未有的。我們不能互相了解。他对我失望，我看到这点，我知道这点，他也很清楚地使我理會到这一点，和一些永远不了解我的思想因而永远不会对我說公道話的人生活在一起，对我来说是太难受了。”——原編者

② 蒲魯东在国会中的那段时期，的确很好地說明了他不能接受团体紀律的拘束到了怎样的程度 以及他的政治手腕是怎样的笨拙。1848年7月31日，当他提出他的关于减低房租、地租和債務的三分之一的法案时，投他的票的只有一个人 ——原編者

我护民官的职位 我也要拒絕接受，唯一的理由是不願意遭受奴役！我只有你們，諸位先生，我只對你們抱有希望，我只期望從你們那里得到愛護和穩固的名譽。我知道你們建議譴責你們稱之為我的見解的意見，並拒絕承認與我的思想有任何聯繫。但我依然堅信，你們將來給我的贊揚，會和現在我使你們感到的惱怒一樣多。你們最初的激動即將消失。對於一種物質上和經濟上的還沒有被覺察出來的真理的大胆說明使你們內心所產生的煩惱將平息下去，並且我確信，經過相當的時間和思考，你們的思想感情將清楚地了解你們現在所沒有覺察到的、你們所攻擊的、而我則加以保衛的主張。

諸位先生，我對你們的智慧和正義感懷着充分信任，是你們的最卑微的和最忠誠的得獎人。

比埃爾·約瑟夫·蒲魯東

1840年8月3日於貝桑松

給貝桑松學院各位院士先生的信

諸位先生，當你們在最近的12月24日發出的公函到達我這里的時候，^①我已準備好給你們團體的那位終身秘書寫信，通知我的關於所有權的著作不久就將再版的消息，並且決定趁此機會，以率直的態度給他陳明我全部的思想。所以，今天我能在你們面前說明我自己的情況，並向學院公開發表一些我原先決定只向它的那位尊嚴而忠實的負責人陳述的知心話，我是引以為快的。

人們對我的一切攻訐可以歸納為一點。我寫了一本書，或者說得更確切些，一篇對於所有權開戰的宣言；我從其現有的基礎上

^① 該學院用這封信請蒲魯東在1841年1月15日到它那兒去出席答復對於他的著作所提出的問題，如果他不能親自出席，就須立即證明他的辯護方法。——原編者

攻击了社会的秩序；我以一种少见的慎思熟虑和空前的愤激心情，否认了所有那些权力机关的合法性；我动摇了所有的生活；总之我是一个革命者。这一切都是真实的；但同时，并且也许是第一次，这一切完全是合乎道德的，其应得的赞扬应该多于谴责。我在这里所要说的话既然不应当得到任何公开发表的机会，人们就不致于不公正地说我具有反抗的自豪感，或者说我像做戏那样抱有把自己装扮成一个为了我的思想而牺牲的人的愚蠢想法。所以请允许我以完全的自由和率直的态度来为我自己辩护。

是的，我攻击了所有权；但是，诸位先生，请你们用眼睛环顾一下你们的周围。请你们注意你们的议会议员、长官、哲学家、大臣、教授、政论家；请你们和我一起计算一下由于日常的需要以公共利益的名义对所有权所加的限制；请你们丈量一下那些已经造成的缺口；请你们估计一下今后社会还想要造成的缺口；请你们总括一下所有的学说中关于所有权所包含的相同内容；请你们问问自己，然后请你们告诉我，在半个世纪之后，这个古老的所有权还能剩下些什么？在你们觉察到我拥有这样多的同谋者的时候，你们将很快就觉得我的罪责是比较轻的了。

大家所欢迎的并且有人认为效力还不够迅速的公用征收法是什么呢？一种彰明昭著地侵犯所有权的行为。社会对于被剥夺财产的人是给与赔偿的，但社会是否会把传统的联想、诗意的美景和伴随着财产的家庭自豪感归还给他呢？拿伯和桑-叔西的磨坊主，会对法国的法律，像对我们的国王的任性举动那样提出抗议：“这是我们先祖的遗产！”他们会叫喊说，“我们不愿把它出卖。”在古人中间，个人的拒绝曾经限制过国家的权力；罗马法曾屈服于公民的固执，并且有一个皇帝——康莫德斯，如果我沒有记错的话——为了尊重一些拒绝出让的权利而放棄了把公民广场向外扩展的计

划。人在他亲手造成的那些物件上留下他的痕迹，盖他自己的性格和意志的戳記！人的这种塑造力，像现代的法学家所说的那样，就是盖在物件上的并使这物件成为神圣的戳記。可是，当一个行政委员会认为，应当宣告公共利益需要这个物件时，那么所有权就必须屈从于公众的意志。

有人会說，在这里，只有一种反而可以证实那个原理的例外，并且給那个权利带来了有利的证据。很好；可是我們将从一个例外轉到另一个例外，再从这另一个轉到第三个，这样下去，从例外到例外，直到我們把那条規則变成一个純粹抽象的观念为止。

諸位先生，你們以为贊成倒換公債的草案的人在法国有多少呢？我敢說，除了公債持有人之外，全都贊成。可是，这个所謂倒換是一次大規模的沒收，并且这次是沒有任何賠償的。过戶的公債是真正的不动产；所有人十分安全地依靠着这种不动产的息金；他的权利就是借用款項的政府按照約定利率偿付公債息金直至公債持有人要求偿还債款时为止的那个默示的保证。誰可以强迫这个公債持有人不用他的金錢去买进房屋或土地而宁願存放給国家呢？所以当你們强迫資本家忍受息金的减低时，你們就使他完全丧失被减少的数額，并且由于这个措施的普遍性及其影响，同样有利的投資对他來說就成为不可能了，因此你們就貶低了他的財產的价值。

人們有了为公共利益而剝夺公民的权力，但是还不滿足，还要为了私人利益而去剝夺公民。各方面都在請求修改关于抵押的法律；为了債務人自己的利益和各种債权的利益，人們要求一种可以使不动产的沒收过程变得和商业上的签发拒絕偿付证明书同样迅速、同样簡便、同样有效的訴訟程序。可是，諸位先生，你們是否知道抵押制度的这种轉变会产生怎样的結果？就是使地产貨幣

化，如果我敢这样說的話，就是把它們放在皮包里；甚至把人的最后一点对于家庭、民族、祖国的思想情感从他心中連根拔除。使他的个性愈来愈孤独，使他对身外的一切愈来愈无动于衷，愈来愈专心注意唯一的爱好、即对于金錢和鈔票的爱好。

当然，这并不是我所主張的廢除所有权的說法。

我們那些在办公室中为了工厂童工的法律忙碌着的議會議員在最近几天里做了些什么呢？諸位先生，他們正在进行反对所有权的阴谋。因为他們的規章很可能防止工厂主使一个童工每天从事若干小时以上的劳动，但是这个規章既沒有强制工厂主增加童工的工資，也沒有强制他增加童工的父亲的工資。今天，为了卫生的关系，人們减少了穷人的生活費。明天就必须用最低工資来保障他們。但是，規定最低工資，就是强制所有人，就是强制工厂主把工人当作伙友而加以雇用，这就干涉了工业自由并使互助保險成为有强制性的。一旦走上了这条道路，人們就停留不住了。渐渐地，政府将做起工厂主、委托商和零售商来了；唯有它可以拥有财产。为什么無論在什么时代，国家的大臣們这样害怕去触动工資問題呢？为什么他們总是不願去过問老板和工人之間的糾紛呢？这是因为他們懂得所有权是多么碰不得的和多么有嫉妒心的，并且因为在把它当作一切文明的要素时，他們知道插手其間就等于动摇社会的基础。

并且，諸位先生，必然会使权力机关参預其事的那种不可避免的后果不是我的空想！現在，对立法权力机关所要求的就不再仅仅是規定各工厂的厂規，而且要求它自己去开办工厂。你們曾否听到千百万人从各方面发出来的要求建立劳动組織、开办国营工厂的呼声？整个工人阶级激动起来了；他們有自己的报纸、自己的机构、自己的学校、自己的代表。如今，为了保障工人的劳动权利，

为了維持生产与銷售之間的平衡。为了協調工厂主起見，人們提倡——作为一种至高无上的补救办法——单一的領導、唯一的工厂审查委员会、唯一的制造工厂，因为，諸位先生，这一切都是包含在国营工厂的观念中的。关于这个問題，我願意給你們举出一位著名的經濟学家的看法，他到現在为止是所有权的一个热心的保卫者。^①

所以，那位可尊敬的大学教授除其他一些类似的看法以外曾經建議：1. 制止劳动者从乡村迁入城市。可是，如果要使乡下人留居在农村，就必须使他在那里的生活过得去；所以在那里就像对工业那样对农业进行改革。这个运动到哪里才有止境呢？2. 对于每种职业，确定一个可以随时随地按照确实的根据而变动的平均的工资单位。这就是說，为了保障所有人的利潤，人們从其中拿出一部分来給予劳动者。可是我說，归根結柢，这一部分是会增多起来的，直到无产者和所有人能够得到相等的收入为止。3. 国营工厂只应当在普通工业不振的期間开工。在这样的时期，它們应当像龐大的堤閘那样打开来宣泄劳动群众的巨流。但是，諸位先生，私营工业之所以停頓，是因为那里发生了产品过剩和缺乏銷售市場的情况。所以，如果生产在国营工厂中繼續进行的話，危机怎能結束呢？另一方面，政府需要資金来支付工人的工資。可是这些資金由誰来供給呢？捐稅。那么捐稅由誰来繳納呢？财产。这就是让所有人的工业，为了反对它自己并用它自己的錢去維持一种不可战胜的競争。你們认为，在这种致命的循环中，所有权結果将变成怎样呢？

强制所有人去負担国营工厂和公营制造厂的預算的趋势十分

① 这甲所說的是阿道夫·布朗基 參閱 32 頁注①

深刻和十分强烈 因此几年以来在选举改革的名义下,这种趋势完全控制了輿論。

諸位先生,我相信你們不只是一個人出于內心的願望在要求选举改革。事实上,这个改革到底是什么呢?它就是人民群众可以参預征收捐稅的表決和法律的制訂;这些法律既然差不多总是以物质利益为內容的,它們全部或多少涉及一些稅收和工資問題。可是,早就受到了他們的報紙、剧本、歌曲和經濟學家的教育的人民如今已經懂得,要使捐稅得到公允的分担,它應該是累進制的,并且主要应当由富人來担負,应当从奢侈品上去征收等等。你們要考虑到,一旦人民成为議院中的多数,他們少不了要应用这些教訓的,我們已經有了一個公共工程部;国营工厂將继之而來,并且,通过一种明智的推算,所有人的收入超过工人平均工資的多余部分将通过征收員的稅收而被提走,存到國家的勞動者的金庫中去。諸位先生,你們難道看不到,在这个进程中,所有权就会像过去的貴族那样,逐漸变成一种名义上的称号,一种在本质上純粹是榮譽性的称号嗎?

今天,沒有一個學派、一種見解、一個宗派不是想把所有权控制起來的。誰都不肯坦白承認這一點,誰也沒有對此有所領會,能够自发地一把抓住那些原因和后果、原理和推論的整体的思想家太少了 我就是想通过这个整体試圖給你們說明所有权快要消灭的过程;另一方面,人們对所有权所具有的观念过于分歧而且不够明确。因此 文学和哲学方面的中下等級的人,正如普通人那样,都以为廢除了所有权就誰也不能享受他的劳动果实了;誰也絲毫不能保有自己所特有的东西了 在家庭和自由的廢墟上将建立起一种暴虐的共产制了。这是在某一时期还能起着支持那个特权的作用的一些妄想。

关于所有权的最确切的观念是羅馬法給予我們的，在这方面古老的法学家是忠誠地遵循了羅馬法的；所有权是一个人对一件东西的絕對的、專屬的、独断独行的支配权；一种由于长期占用而开始的，通过占有而維持下来的，并在最后得到民法的批准的支配权；一种使人和物等同起来的支配权，以致所有人可以說：“利用我的田地的人就像我自己从事劳动一样；所以他应当給我报酬”。所以包梯埃說“財產支配权”而不單純說財產；并且最博学的法学家仿效那承认有所有权和占有权的羅馬法，曾把支配权同用益权、使用权和住居权仔細地区別开来。据我看来，用益权、使用权和住居权会排挤掉支配权，并終于构成全部法学。

但是，諸位先生，你們該惊叹那些体系的粗陋，或者毋宁說是邏輯的災難。羅馬法和所有受它条文启发的学者教导說，所有权是先占人的一种經法律批准的权利，而一些不滿足于这个粗暴定义的新的法学家却认为所有权是以劳动为基础的。立刻就有人推論出这样一个无可爭辯的結論，即那个不再劳动而使另一个人代替他劳动的人就丧失了他的权利，并使代替劳动的人获得这个权利。从此，所有权就不再存在了。老司法界中人清楚地看到了这一点，他們不是沒有高声地反对过这种新鮮事物；而那个年輕的学派在它那方面則嘲罵先占学說的荒謬。其他一些人出来企图把这两种見解綜合起来进行調停；他們像世界上所有主張中庸之道的人那样失敗了，并且因为他們的折衷主义而受到了嘲笑。現在发生恐慌的是在老派学說的陣营里；从一切方面傳开了为所有权的辯护、对所有权的研究、关于所有权的学說，其中的每一項既然都是与其他各項矛盾的，这就給所有权带来一次新的創伤。

由于法律方面的普通手段不再够用，他們已經請教了哲学、政治經济学和各种体系的拟訂者；但所有的結果都是令人失望的。

那些哲学家在今天不見得比在折衷学派盛行时期較為明朗；可是通过他們的神秘的箴言，我們能够辨别进步、統一、联合、共同关系、团結一致、友爱这些名詞；这些名詞当然都是使所有人感到不安的。这些哲学家之一^①就写过两部巨著；他在这些书里通过所有的宗教、立法和哲学說明了地位的平等是社会的定律。固然这位作家是承认所有权的；但由于他毫不感到为难地說明了在平等中所有权是怎样的，所以我們可以大胆地把他列入到反对支配权的那些学者中去。哲学家总是拥有那种提出困难問題而永远不加以解决的特权的。

經濟学家們建議把資本和劳动联合起来。在深入到他們学說的实质中去的时候，不久就可以觉察到，在这个学說中、問題不再是把財產兼并到一个社团中去，而是兼并到一个全面的和永久的公共团体中去了。因此所有人的地位和工人的地位的不同就仅仅在于可以領取較高的工資。这个制度加上一些特別的附加条款和修飾就是关于法郎吉^②的思想；但显然可以看出，如果地位的不平等是財產的屬性之一，它也不是財產的全部。像某一位哲学家（我不知道是誰）所說的，使財產成为一种可爱的东西的，乃是这样一种权力，人們利用这种权力不但可以随意支配自己的財物，而且还可以支配它們的特性，任意加以利用，用它們来加强自己的力量，把自己关闭在它們里面，按照利害关系、情欲甚或任性所提示的那样去利用它們。占有錢币，占有一个农业或工业企业的股票或者一張政府公債的利息票，同一个人在自己的房屋和庭园中、在自己的葡萄藤和无花果树下面做主人翁所感到的那种无限乐趣比起来，又算得什么呢？多妙的改革方法！那些經濟学家永远不停

① 这位哲学家就是比埃尔·勒鲁。——譯者

② 見本書第213頁注①。——編者

地譴責黃金欲和本世紀的日益滋長的個人主義，而且，在種種矛盾中最不可思議的是，他們備准把各種財產變成一種財產——錢幣的財產。

這個簡短的摘要遠不能包括對所有權的前途起威脅作用的一切政治的因素、立法上的一切事故、一切制度和趨勢；但是，凡是懂得怎樣概括事實和怎樣推論出那些事實的規律或支配那些事實的思想的人，都應當對此感到滿意。現存的社会好像已被放棄給虛妄和傾軋的魔鬼似的，並且正是這種悲慘的景象使得許多在舊時代所處的時間太長以致不了解我們這個時代的卓越思想家感到深刻的悲哀。現在，目光短淺的旁觀者開始對人類失望，並對他所不懂的事情發出咒罵，從而陷於懷疑論和宿命論的深淵；另一方面，真正的觀察家則相信那個支配着世界的精神，力求了解並參透上帝。貝桑松學院的獎金獲得者去年發表的那篇關於“所有權”的論文，不過是這種性質的研究罷了。

諸位先生，在這篇我不知道是由於哪種無知和狡猾的慫恿而呈給你們的論文中，我曾經做了些什麼呢？我在給我們社會上那些確凿的事實尋找一條不可動搖的定理時，首先把一切次要的、目前爭論得這樣激烈和意見這樣分歧的問題都追溯到一個唯一的和根本的問題上去；這個問題，據我看來，就是所有權。然後，在我通過分析方法和形而上學的驗證過程而把所有的學說彼此互相比較並分析出共同的因素的時候，我找尋在所有權觀念中的那個必要的、不變的、絕對的因素；我曾肯定這個觀念可以歸結到個人的和可以遺傳的占有的觀念；這種占有可以交換、但不能出讓；以勞動為條件、而不是以虛幻的占有或無益的空想為條件的。此外，我曾說，這個占有的觀念是我們的革命運動的結果、一切新的見解在逐漸拋棄了它們的矛盾因素以後向之集中的頂點，並且我曾力

图用法律的精神、心理学、政治经济学和历史来证明这一点。

如果我推論錯了，那就应当指出錯誤并把我从錯誤中引导出来；这种麻煩肯定是值得的，我应当得到这种待遇，沒有加以責罰的道理。因为，用那位不喜欢断头台的国民公會議員的話來說，处死不是答复。直到現在，我还坚持把我的著作看做是有用的、有社会意义的、值得奖賞和鼓励的。但我在这里不想說明那些負責政治的人可以从我的著作中引申出来的有关管理国家事务的知識。

就我來說，我知道一件事：各国人民是依靠絕對的观念而不是依靠大致是如此的和片面的观念生活的；所以需要有一些能够把原理明确下来或者至少能够在火热的爭論中加以檢驗的著作家。法則就是这样：首先是观念、純粹的观念、关于上帝的法律的知識，理論；随后是緩步前进的、审慎的、注意事实的来龙去脉的实践过程；在趋向这个永恒的頂点时，务必体会最高理性的指示。

因此，我由于我所抱的宗旨而感到坚强，我确信对于真实的知識有所貢獻，在这种心情之下，我耐心地在等待那个應該对我主持的正义，并且我輕視这个虛伪的、誣蔑的控訴，說我曾經利用一种火熾的著作，煽起……。什么！諸位先生，你們难道是为了审判思想犯而被任命的嗎？……你們可能因为濫用职权而使你們失去尊嚴，但我不能承认你們的审判权，以免更加重你們的耻辱。你們可以排斥我本人和我的著作；总有一天，無論是怎样的权力机关，也許会給我榮譽的。仅仅是我的人所共知的性格就可以給我作保；我既沒有必要改变我的行为，也沒有必要改变我的主义。

現在我願簡單地答复对我提出的几点次要的責备。

1. 人們曾經苛刻地批評我著作中的語气。在这方面，我只后悔一件事情，并且我沒有等受到学院的批評就已向有关方面作了檢討。这就是曾对所有权这种特权表示过一种过于激烈的恼怒，因

而使那些头脑简单的人以为我也是一个疯狂的阴谋家，而那些阴谋家却由于一些只应归罪于他们自己的邪恶的不幸而憎恨社会，并且他们的那些糊涂的仇恨，像他们的不道德性拒绝一切纪律那样，威胁着所有的政府。我的苛刻的讽刺，无疑是出于一时的恼怒 (*ab irato*)，可能对于某些心地和平的人，不能产生什么效果；某一个穷困的工人从我的狂热的讽刺所受到的感动可能胜过我的那些论据，他也许会得出结论说，所有权是那些政府对于被统治者的一种永恒的欺詐行为的结果。可悲的谬误呀！我的著作本身就是这个谬误的最好的反駁。这是我愤愤不平之余所抱有的唯一遺憾；如果这个不平就它的对象来说不是最好的话，那么就它的根源来说至少是可以原谅的。当一个过了三十年勤劳生活的人仍然身处濒于绝粮的困境，而当他突然在一句模棱两可的语言中、在一个会计学上的谬误中发现了那个折磨他并折磨着好几百万与他同样的人的原因时，他不禁发出一种痛苦和恐惧的呼声，这是难免的。你们也许会把这些感想看做是一种病态的想像力的结果；但是，诸位先生，请容忍我这样说，你们是不会体会到这些感想的正确性的。你们没有经过一番特别的、充分的研究，所以你们要对一个有关所有权的学说发表意见，是没有足够的准备的。

II. 其他的責难。我不仅大胆地控訴了基督教会当局，而且还控訴了它在正义和道德上的不忠诚。我的答复将是简单而绝对的：我是故意这样做的，并且是为了宗教的光荣；我是为了在无数以基督教为对象的攻击中给它准备一次胜利的光彩；这一点我将在我的第二篇论文中加以解说

III 人們責备我把学院和我的思想结合在一起，因而就牵累了它。在这个非难中，愚妄多于恶意。我重讀了我的书中的前言，而我在其中所見到的只是那种在我这方面是很自然的、对于我认为

是真理的东西的敬意；这个敬意是向那些我因为发现了这个真理而一定应当感荷的人所表示的。我甚至觉得这个意願在我的书中明显地表达出来了：但願你們能够像我自己一样希望平等……希望你们热爱平等是否就是把你们当作平等主义者呢？

IV. 最后，人們埋怨我在我的著作上給学院的献辞并没有得到它的許可。我已經荣幸地給学院說明我的序言是一篇汇报，而决不是一篇献辞。諸位先生，一篇献辞的文字是用冗长而委婉的散文写成的关于献辞的对象的真实的或假定的优点的抒情歌頌。人們不是称頌对方品格的高貴，便是矜夸他的財富，称赞他的美丽，盛道他的天才，祝頌他的德性，特别是焚香膜拜对方对于这类献辞文章的作品所发挥的鉴别力。但是人們在任何献辞中什么时候见到一个作者談起他的研究工作、他的进步和引导他去选择他的論文的原因，陈述他的灵感、他的反感、他的期望的呢？諸位先生，这就是我所做的一切；既然我应当和你們討論我如何支配時間以及我的工作的方向，我想我这种作法是再也恭敬不过了。

但是人們說，为什么要把这篇汇报印刷出来呢？为什么把学院的不可侵犯的名义和您私人的連夜写成的文章混在一起呢？

諸位先生，当我把作品向学院提出的时候，我并没有存着我是在对那些在一定時間內組成这个学院的成員說話的意思。这不是对第一主席阿尔維賽先生說的，也不是对主席莫諾先生說的，也不是对法官吉約姆先生說的，也不是对曾任律师的克莱尔先生說的，也不是对医生居拉松先生說的，也不是对哲学家陶奈先生說的，也不是对分行行长吕埃萊先生說的，最后，也不是对任何个人說的。^① 我書上的敬意并不是向四十位以他們高貴的人格突出地代

① 1月31日蒲魯瓦在写给贝尔格曼的信中說，“我和学院之間的事件，對我來說已經告地結束了，現在就是希望不要來一個第三次的事件。省长先生、修道院院长布罗

表着弗朗歇-孔戴的科学、文学和艺术的公民表示的；这是向他們的学院表示的，它是一个集体的、永久的、不可分的、纵然不是永远不会錯的但能每天获得新知識并能改正暫时的謬誤的单位。可是这个出于自願的、絕对的、沒有別的用意的敬意，我是有权来表示的，并且我不能把它收回，而你們，諸位先生，你們是不能把它当作一个罪行的。否认和我的学說有联系，这是你們的权利，这也可能是你們的义务；的确，作为公民，你們可以肯定我的見解，但是作为科学团体的成員，这种接受我想可能是太早了一些，因而可能是輕率的和可以受到譴責的。一般說来，由学院来发动一个文化运动是不妥当的，发动一些政治改革也是不妥当的。它的通則是观察，是等待并让時間去考驗那些思想；但是你們的特权只能到此为止。为了你們的荣誉，請你們考虑不要发生一次不幸的誤会；人是会消逝的，而思想則长存于世；如果你們用多数的表决来責备我，時間——这个对形式的改革者——会給我造成一个多数的。就是今天責难我的那个学院，在十年之后，可能会給我奖賞的。我認識几位你們的后继人。好吧！諸位先生，如果你們处罚我，那么他們已經給我許下了願，要撤销你們的判决。

为了我的微薄的知識，我感荷貝桑松学院，我很愉快承认这一点，并且在我平时的思想中，我永远对它怀有更多的感謝；永远沒有什么东西可以改变我对这个有名的团体并通过它对弗朗歇-孔戴所抱有的恭敬和爱慕的情意。

你們也使我受惠很多，学院的先生們。我对此是念念不忘的，难道你們真想消灭我心中的这个記憶么？因为，諸位先生，如果你

卡尔先生、圖書館館长魏斯先生和終身秘书貝占耐先生曾經支持我去反对那个阴谋。但是人們告訴我，我的辯护比我的书造成了更人的对堪，这只是說明了，我在那些成員之間造成了分裂，并且我采用了一种迫使我的敌人在变得十分可笑的情况上被指明出来的方法，使他們互相嘲笑。”——原編者

們收回那个我从你們的投票选举中所得到的名义，这就是使我免除了感恩怀德的义务了。

但是，不，不，你們决不会对我采取严厉的处置的，諸位先生，这种处置的羞辱将回落到你們的身上，这是你們可以不必怀疑的；对于一个因遭受一次荒謬的責罰而在良心上已能自安的人，你們是不会再用公开的譴責使他丢臉的。你們，处罚我！根据什么呢？根据我的低能？我坦白地說，这个理由对我将是新奇的——根据我的品行？我在巴黎过着每年不到八百法郎的生活；我的德性的价值高过于肯阿尔奖金的金額。——根据我不去干更幸运的事而写出的那本不幸引起你們的憤怒以致我不敢在你們面前加以形容的著作？那么，諸位先生，你們就是认为像我这样的一生被折磨得还不够，它还缺少点什么。因为你們不能取消过去，你們将剥夺我六个月的生活費，你們将尽情地窒息我的思想，你們将不公道地核定我的著作……我逃避，我拒絕其他很多人所追求的荣誉；我自审我并不純洁到足以容忍迫害的程度，在我們当今的一代，我看不出有任何人可以有資格被称做殉道者。你們不要污辱这个神圣的、胜利的象征吧。我确认人人地位应当平等，那么在这样做的时候，我就是推翻当前的社会嗎？諸位先生，我什么也不去推翻；像如今的一切人那样，我从事改革。任何对此有所怀疑的人只能证明他对于法国的动乱絲毫沒有認識，同时也只能证明他既不了解他的时代，又不了解人类的精神，也不了解历史。

諸位先生，我等待你們的決議。

你們的奖学金的得奖人

比埃尔·約瑟夫·蒲魯东

1841年1月6日于巴黎

第二篇論文

給布朗基先生的一封信

先生：

在重新繼續我的“关于政治和所有权的探討”的工作以前，为了使某些有地位的人感到滿意并为了秩序的关系，我应当給您做一番坦白和直爽的解釋，这样做是适当的。在一个約束得很严的国家中，誰也不許攻击社会的外表形式和它的制度的基础，除非他已經得到这样做的权利——第一根据他的德性，第二根据他的才能，第三根据他的意向的純洁性。任何要想发表一篇关于国家組織的論文而无法滿足这三重条件的人就不得不去取得一位具有必要資格的負責保护人的贊同。

但是我們法国人是享有出版自由的。这个重要的权利——这柄可以把有德性的公民提升到立法者的地位并使作恶的公民成为一个破坏分子的思想宝剑——把我們从一切初步的法律責任中解放出来；但它沒有給我們解除我們公开交代情感和思想的內部义务。我在一个重要問題上曾經充分利用了宪章授与我們的权利。先生，今天我是来把我的良心交給您判断，把我淺薄的見識提出来供您敏銳的辨別力加以推究的。您曾經以一种和爱的精神——我大約曾經說过是以一种袒护作者的心情——批評过一篇著作，这篇著作提倡的是一种您以为有責任加以譴責的学說。“道德和政治科学学院，”您的报告中說，“对于那位作者的各項結論只能就它所喜爱的加以接受。”先生，我大胆地希望、在您閱讀了这封信之后，如果您的小心和謹慎依然限制着您的話，您的正直却会使您对我說句公道話的。

那些在他們的人身尊嚴上和在法律面前是平等的人，在他們的地位上也应当是平等的，——我在一篇標題為《什麼是所有權？或對權利和政治的原理的研究》的論文中所主張並闡述的，就是這樣一個論題。

甚至在個人錢財上的社會地位平等的觀念，在各個時代都會像一種模糊的預兆那樣包圍着人類的想像力。詩人在他們的贊美詩中歌唱它；哲學家在他們的烏托邦中夢想它；傳教士提倡它，但只是為了靈魂的世界。被這個觀念支配着的人民對它從未有過信心，並且使民政當局感到煩擾的，莫過於有關黃金時代和阿斯特萊王朝的那些傳說了。可是，一年以前，這個觀念獲得了科學上的說明，這個說明還沒有受到令人滿意的反駁，並且，請允許我補充一句，它將永遠不會受到這種反駁。由於它略微帶有憤激的語氣，由於它的推理方法——這種方法不同於一般所承認的權威人士採用的方法，——以及由於它的結論的重要和新奇，這個說明是能夠引起某種的恐慌的；並且，就一般公眾來說，如果它不是——像您先生說得這麼好的那樣——一封密封的、僅僅投遞給有學問的人的信件，它就會是有危險性的。當我看到您能透過它的那層形而上學的衣裳而辨認出作者的聰明的先見時，我感到愉快，並且我為此而向您致謝。但願上帝允許我的那些完全是和平的意向永遠不使我被當作叛逆犯而受到訴究！

像扔到一個蛇堆里去的石塊那樣，關於所有權的第一篇論文引起了強烈的仇恨，並且喚起了許多人的激昂情緒。但是，如果說某些人希望作者和他的著作受到公開的譴責，其他的一些人卻只是從作者和他的著作那里找到了關於社會的一些根本問題的解決辦法；少數的人甚至把他們所獲得的新的看法用來作為一些邪惡的理論研究的基礎。我們不能期望，一種抽象地集合在一起的并

且更加抽象地表达出来的归纳的体系，在它的整体和它的各个部分都能得到同样确切的领会。

要在正义中而不要再在仁慈和自我牺牲（它們本质上是沒有拘束力的）中去寻找平等的規律；要把职能上的平等放在人身平等的基础之上；要确定交换的绝对原理；要通过集体的力量去消除个人禀赋上的不平等；要在所有权和盗窃之間划一个等号；要更改继承法而不必去摧毁那个原理；要在一种绝对的社团体系中維持人类的人格并从共产主义的鎖鏈下把自由拯救出来；要把君主的和民主的两种政体綜合起来；要推翻分权制；要把行政权給与国家而使立法成为一門具体的、固定的和绝对的科学——一系列多么似是而非的理論啊！如果我不能說那是怎样的一条真理的鎖鏈的話，那就是怎样的一連串的謬見啊！但是我不打算在这里談起占有权的学說。我不討論教条。我唯一的目的是要证明我的見解是正当的，并且指出在我那样写的时候，我不仅是行使一种权利，而且是履行一种义务。

是的，我攻击了所有权并且还要加以攻击；但是，先生，在您因为我服从了我的良心和說明了絲毫不爽的真理而要我公开认罪以前，我請求您垂顾一下我們周圍所发生的事件；看看我們的議會議員、长官、哲学家、大臣、教授和政論家；考查他們在所有权問題上的做法；和我一起計算一下每天以公共利益的名义对所有权所加的限制；丈量一下那些已經造成的缺口；估計一下今后社会还想要造成的缺口；总括一下所有的学說中关于所有权所包含的相同內容；查一查历史，然后告訴我，在半个世紀之后，这个古老的所有权还能剩下些什么；如果您能答应我这些要求，那么，在您因此而觉察到我拥有这样多的同謀者的时候，您会立刻宣告我是无罪的。

那个大家所欢迎的并且甚至被认为过于溫和的公用征收法是

什么呢^①？一种彰明昭著地侵犯所有权的行为。据说，社会对于被剥夺财产的人是给与赔偿的；但社会是否会把传统的联想、诗意的美景和伴随着财产的家庭自豪感归还给他呢？拿伯和桑-叔西的磨坊主会对法国的法律像对他们的国王的任性举动那样，提出抗议：“这是我們祖先的田地，”他们会叫喊说，“我們不願把它出卖！”在古人中間，个人的拒絕曾經限制过国家的权力，罗马法曾屈服于公民的意志，并且有一个皇帝——康莫德斯，如果我沒有記錯的話——为了尊重那些拒絕退让的占用人的权利而放棄了把公民广场向外扩展的计划。所有权是一种实在的权利，是及物权（*jus in re*），——事物所固有的一种权利，并且它的原理在于人的意志向外的表达。人在他亲手造成的那些物件上留下他的痕迹，盖他自己的性格的戳記。人的这种塑造力，像現代的法学家所说的那样，就是盖在物件上的并使这物件成为神圣的戳記。无论是誰違反了所有人的意志而把手放到这物件上去，那就是侵犯这所有人的人格。可是，当一个行政委员会认为应当宣告公共利益需要这个物件时，那么所有权就必须屈从于公众的意志。不久以后，在公共利益的名义下，耕种的方法和享受的条件就将受到规定；将任命一些农业和工厂的稽查員；财产将从笨拙的人的手中拿走而托付給一些比較能干的劳动者；并且将設置一个生产总监的职位。在不到两年以前，我曾看見一个地主摧毁了一片广达五百英亩以上的森林。如果公益机关曾經加以干涉的话，这片在周圍数英里以內仅有的森林可能到現在还依然存在。

① 在众議院 1841 年 1 月 5 日的會議上，杜福尔^❶先生提議根据公共利益修改征收法案。

❶ 阿尔芒·杜福尔(1798—1881)，法国律师和政治家，任多届內閣閣員，并两度担任法国首相。——譯者

但是，有人說，以公共利益为根据的征用只是一种反而可以证实那个原理的例外，并且給那个权利带来了有利的证据。很好！可是我們將从一个例外轉到另一个例外，再从这另一个轉到第三个，这样下去，从例外到例外，直到我們把那条規則变成一个純粹抽象的观念为止。

先生，您以为贊成倒換公債的草案的人有多少呢？我敢說，除了公債持有人之外，全都贊成。可是，这个所謂倒換是一次大規模的沒收，在这件事情上是不給任何賠償的。公債和不动产頗多类似之处；所有人十分安全地依靠着这种不动产的息金，并且它所具有的价值在于政府将按照規定的利率偿付它的息金直至公債持有人要求偿还債款时为止的那个默示的保证。因为，如果收入会减少的話，它的利益就将低于房租或地租了；后两者的租額可以随着市場的漲落而上升或下降；并且在那种場合，資本家还有什么貪圖去把他的金錢存放給国家呢？所以当你强迫公債持有人忍受息金的减低时，你就使他完全丧失被减少的數額；并且，既然由于倒換的結果，不可能有一种同等有利的投資，你就貶低了他的財產的价值。

要使这样的一种措施能够公正地实行，那就必須使它一般化；这就是說，那条加以規定的法律必須同时規定全国各处的存款或押款的利息以及房租或地租都減到百分之三。这个对于所有各种收益同时实行减低的办法，执行起来絲毫不見得比那已經提出的倒換措施更加困难；并且它另外还可以提供一举而对所有反对这样做的意見占得先机的优点，同时它可以給土地稅保证得到一个公平的稅額。請看！如果在倒換的时候，一項不动产可以产生一千法郎的收入，在新法生效之后，它所产生的收入就只有六百法郎了。現在，如果承认稅額是每項地产所产生的收入的一个可以除

淨的分数，例如收入的四分之一，这就很清楚，一方面地主不願为了減輕所負擔的稅額而低估他的財產的价值，因为房租和地租是由資本的价值确定的，而后者則是根据稅額来估計的，所以貶低他的不动产的价值就会减少他的收益。另一方面，同样显然的是，上述的地主不能为了增加他們的超过法定範圍的收益而过高估計他們的地产的价值，因为租戶和佃戶会根据他們的老租約提出抗議的。

先生，如此长期要求实行的倒換公債的措施迟早一定会发生这样的結果；不然的話，我們如今所討論的財政上的措施就会是一个显然不公平的措施，除非故意把它当作一种手段。后面的动机似乎是最可取的动机；因为，虽然利害有关的各方面发生吵鬧，对于某些权利的存在着彰明昭著的侵犯，可是公众的心理已經决定要使它自己的願望得到滿足，并且不会因为被认为負有打击所有权的罪名而受到影响，正如不会因听到公債持有人的埋怨而受到影响一样。在这种場合，本能的正义感证明了法律上的公平是假的。

当去年討論从殖民地运来的糖和本地糖的問題时，誰沒有听到众議院陷于那种难分难解的混乱状态呢？他們不是听凭这两种工业自己去解决嗎？本地的工厂主被殖民者弄得破产了。如果要維持甜菜，就必须对甘蔗征收稅金。为了保护一个人的財產，就有必要去侵犯另一个人的財產。这个事件中最值得注意的特点恰好就是最沒有受到注意的事項；也就是說，無論是这种办法或是那种办法，都必须侵犯到所有权。为了保持市場上的平衡，他們不是对两种工业都征收比例稅嗎？他們对于每一种不同的糖規定了一个最高限价；并且由于这个最高限价是不相同的，他們就从两方面打击了財產——一方面，干涉了貿易自由；另一方面，忽視了所有人之間的平等。他們不是通过給与工厂主一种賠償而禁止了甜菜

嗎？他們犧牲了納稅人的財產。最后，他們不是正像種植不同種類的煙葉那樣，寧可由國家花錢來種植那兩種不同的糖類作物嗎？就制糖工業來說，他們廢除了所有權。這個最后的辦法既然是最合乎社會性的，就必然是最好的；但如果所有權是文明的必要基礎的話，那麼怎樣去解釋這種根深柢固的对立情況呢？^①

他們有了為公共利益而剝奪公民的權力，但是還不滿足，還要為了私人利益而去剝奪公民。在一個很長時期內，人們鬧着要修改關於抵押的法律；為了各種債權的利益，甚至是為了債務人自己的利益，人們要求一種可以使不動產的沒收過程變得和商業上簽發拒絕償付證明書同樣迅速、同樣簡便和同樣有效的訴訟程序。眾議院在今年 1841 年年初曾經討論了這個草案，並且那個法案幾乎是一致同意通過的。沒有再比產生這個改革的動機更加正確、更加合理、更加顯然合乎哲理的了。

1. 以前，小所有人在債務已經到期而自覺無法清償時，不得不在擺脫了他的債務之後，用他剩餘下來的全部財物去支付法律上的費用。今後，沒收處分的迅速解決可以使他不致整個破產。2 清償方法上的困難妨礙了信貸，並且妨礙了向農業方面的投資。現在，不信任的原因既已不再存在，資本家將找到新的市場，農業將得到迅速的發展，首先享受到新法的利益的是農民。3. 最后，極不公平並且荒謬的是，根據一紙拒絕償付的證明書，一個窮困的工廠主將在二十四小時內眼看着他的事業停頓、他的工作停止、他的貨品被扣押、他的機器被拍賣、最后他自己被送入監獄，而沒收一塊小得極為可憐的地產却有時需要兩年的時間。先生，這些和其他一些論據是您這一學院年度最初的幾次演講中清楚地陳述

① 《什么是所有權？》第 4 章第 9 個論題。

过的。

但是，当您在說明这些卓越的論据时，先生，您有沒有自問一下我們的抵押制度的这种轉变会产生怎样的趋向呢？……会使地产货币化，如果我可以这样說的話；会使土地被积聚在皮包里；会使农业劳动者和土地分离，人和大自然分离；会使他成为大地上面的一个流浪者；会把家庭情感、民族自豪感和爱国心的最后一絲痕迹都从他心中連根拔除；会使他愈来愈孤立；会使他对于四周的一切感到无动于衷；会把他的爱好集中在唯一的对象——金錢上面；并且最后，通过高利貸的詐欺的活动，会让金融貴族的代言人来壟断土地，而金融貴族則是我們已經开始痛苦地感到其有害影响的工业封建主义的得力助手。因此，劳动者受制于不从事劳动者的隶属关系，已被廢除的等級的复辟，以及貴族和平民的划分，就会一点一点地得到实现；因此，由于賦与資本家以财产的新特权，中小所有人的特权就会逐步消灭，并且整个自由的和誠实的劳动阶级也就会随着趋于消灭。当然，这并不是我的廢除所有权的計劃。我决不是要使土地动产化，而是，如果可能的話，想使連純粹是智力上的职能都固定起来，以便社会实现大自然的意向，而大自然是把我們最初的財物、即土地給了我們的。因为，如果生产工具或生产資本是劳动者的标记的話，那么这也是他的立脚点、他的依靠、他的家乡，并且像贊美詩的作者所說的那樣，是他的活动和休息的場所。^①

讓我們更加仔細地研究一下最后那件关于法院拍卖和抵押法案的不可避免的和快要到来的后果。竞争制度正在毁灭我們，它的必然的表现是一种掠夺的和暴虐的政治；在这种制度之下，农民

① Tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam。《旧約詩篇》第139篇。（我坐下，我起来，你都曉得。）

为了弥补他的損失，将永远需要資本，并将被迫借債。他的債務是否能够清偿既然总是由未定的将来决定的，他将在期望中感到失望，并将因期限的到来而惊惶失措。因为在空間和時間上，还有什么比一笔債款的到期更迅速、更出乎意外、更局促的呢？这个問句是我向所有那些被这无情的奈美西斯女神^①所追逐的、甚至在睡梦中都被煩扰着的人提出的。現在，在新法之下，沒收一个債務人的财产将执行得比以前快一百倍；所以掠夺行为的确凿无疑也就要高出一百倍，并且自由劳动者从他現在的地位轉变到被束縛于土地上的农奴地位将要提早一百倍。过去，执行扣押所需要的漫長時間遏止了放高利貸者的貪欲，它給与債務人一个自行恢复的机会，在他和他的債权人之間促成一种和解的办法，和解的結果最后可能是債務全部免除。現在，对于債務人不利的判决就无法挽回了：他只能得到几天的寬延時間。

并且，这件像用一根头发悬挂在不幸农民头上的这把达謨克利的宝劍的新生支枝似的法案所保证的是什么样的利益呢？据說，扣押費用将减低得很多；但是所借出的資本的过重的利息是不是能減輕一些呢？因为，使农民穷困并且导致他的财产被沒收的，归根到柢就是利息。要使这个法案符合于它的原理，要使这个法案确实吸收它本身为之而制定的正义精神，它就必須在簡化沒收程序的同时，降低金錢的法定利率。不然的話，有关抵押的改革只不过是給小所有人設置的陷阱——一种立法上的騙木罢了。

借錢出較低的利息！但是像我們剛才所見到的那样，那就是限制所有权。在这里，先生，您得給您自己进行辯护。在您那些博学

① 奈美西斯，主管报应、复仇等事的希臘女神。——譯者

的演講中，我不止一次地聽到您為議院的鹵莽而嘆息，這些議院事先沒有研究並且對於那個問題沒有深入地了解，就差不多一致通過維持法蘭西銀行的章程和特權。要知道，這些特權、這些章程、議院的這個決議案，只是說明了這一點——就是貨幣在市場上的百分之五或百分之六的利率並不太高，通常為這利率的一倍的兌換、貼現和發行的條件一點也不太嚴重。政府就是這樣想的。由國家支給薪金的政治經濟學教授布朗基先生，卻持有相反的主張，企圖通過具有決定性作用的論據來說明有進行一次改革的必要。那麼，關於財產的利息，誰了解得最清楚呢，——是國家呢，還是布朗基先生呢？

如果按照現行的利率的半數可以借到款項的話，所有各種財產的收益也就會立即減去一半。例如，當建築一所房屋的代價比租賃一所房屋的費用為低，當開墾一塊田地的費用比買進一塊未經開墾的土地的費用較小時，競爭的結果不可避免地是房租和地租的下跌，因為降低流動資本的利息的最妥善的辦法就是增加這種資本的數額。但是，生產物的增加增大著有效資本的總數，因而就會發生提高工資並終於取消利息的傾向，這是政治經濟學上的一條定律。所以，所有人對於維持銀行的章程和特權是感到興趣的；所以，在這個問題上的改革會妨礙收益權；所以，那些參議員和眾議員比布朗基教授知道得更多。

但是，就是這些議會議員，——每當一種改革的平衡作用呈現在他們智力的範圍之內時，他們對於他們的特權是這樣的關心——在他們投票通過關於法院拍賣的法律案的前幾天，他們做了些什麼呢？他們組織了一次反對所有權的陰謀！他們的調整工廠中童工的法案無疑是可以防止工廠主迫使童工每天從事若干小時以上的勞動的；但是這個法案既沒有強制工廠主增加童工的工

資，也沒有強制他增加童工的父親的工資。今天，為了健康的關係，我們減少了窮人的生活費；明天就會有必要規定他們的最低工資來保障他們。但是規定他們的最低工資，就是強制所有人，就是強制工廠主把工人當作伙友而加以雇用，這就是干涉自由並且使互助保險成為有強制性的。一旦走上了這條道路，我們將永遠不再停止。漸漸地，政府將做起工廠主、委託商和零售商來了。它將成為唯一的所有人。為什麼無論在什麼時代，國家的大臣們總不願去干預工資的問題呢？為什麼他們總是不願去過問老板和工人之間的糾紛呢？因為他們懂得所有權具有碰不得和嫉妒的本質，並且，當他們把它當作一切文明的要素時，他們覺得要進行干預，那就是動搖社會的基礎。私有制的可悲的處境，是在於非侵犯正義就不能完成善舉！^①

並且，先生，這種必然會強使國家承擔的不可避免的不只是空想。甚至現在，對立法權力機關所要求的就不再僅僅是規定各工廠的廠規，而且要求國家自己去開辦工廠。不妨听听千百萬人從各方面發出來的要求建立勞動組織、開辦國營工廠的呼聲！整個工人階級激動起來了；他們有自己的報紙、自己的機構、自己的代表。如今，為了保障工人的勞動權利，為了維持生產和銷售之間的平衡，為了協調工廠主起見，人們提倡——作為一種至高無上的補救辦法——單一的領導、一個全國性的工廠審查委員會、一個龐

① 最近，沙皇尼古拉強制他帝國內所有的工廠主在他們的廠中維持一些收容患病工人的小型醫院，費用由他們自己負擔，——每個醫院中的病床數要和工廠的勞工人數成正比。“你們因人的勞動而得到利益，”沙皇可能向他的所有人說過，“所以你們應該對人的生命負責。”布朗基先生說過，這樣的一種措施在法國是辦不到的。這將是一種對於所有權的攻擊——即更在俄羅斯、西蒂亞或在哥薩克人之間也難以想像的事情，可是在我們之間，在文明的最年長的兒輩之間，……我深怕這種年齡上的特性歸根到底可以證明是一種衰老的徵象。

大的制造公司。因为，先生，这一切都是包含在国营工厂的观念中的。关于这个问题，我愿举出一位著名的经济学家的看法来作为佐证，他是一位著名的思想家、一位进步的学者、一个热心人、一个真正的爱国者，而且还是所有权的官方的辩护人。^①

那位可尊敬的大学教授于是提出了下列建议：

1. 制止劳动者不断从乡村迁入城市。

可是，如果要使乡下人留居在农村，就必须使他在那里的生活过得去；如果要对所有的人都公正，农村的无产者应当得到和城市的无产者同样好的待遇。所以既需要在工厂中进行改革，也需要在农村中进行改革；并且当政府进入工厂时，政府也应当拿起耕犁来！在这种逐渐的侵入过程中，独立的耕种、专属的土地、财产等等结果将变成怎样呢？

2. 对于每种职业，确定一个适中的、可以随时随地变动的并以某种资料为根据的工资。

这个措施的目的是保证劳动者的生计，保证所有人的利润，同时迫使后者，如果不是为了别的理由，那就是为了谨慎起见，牺牲他们一部分的收入。可是我说，归根结底，这一部分是会增多起来的，直到在无产者和所有人能够得到平等的享受为止。因为像我们已经屡次有机会指出的那样，资本家的利息——换句话说就是不劳动者的收益——由于劳动者的力量、产品和交换的增多而趋向于不断减低，并通过经常的缩减而趋于消灭。因而在布朗基先生所主张的社会中，平等不是最初就获得实现，而是有可能存在；因为，虽然所有权表面上似乎是工业封建制，它不再是专属和并吞的一个要素，而只是一种分割的特权，但它不久就将由于无产阶级

① 布朗基先生的教程，1840年11月27日的演讲。

在思想上和政治上的解放而过渡到绝对的平等——其绝对程度至少是像这个世界上任何绝对事物所能达到的那样。

为了简洁起见，我把那位教授所列举的许多理由略而不提，这些理由是他为了支持他称之为他的乌托邦的社会（据我看来，他这样称呼是过于谦逊了）而举出来的。它们只能用来毫无疑问地证明，在所有那些使大家听得厌烦的激进主义的江湖派中，没有一个人能在思想的深刻和清晰方面及得上那位大胆的布朗基先生的。

3. 国营工厂只应当在普通工业不振的期间开工！在这样的时期，它们应当像龐大的堤閘那样打开来宣泄劳动群众的巨流。

但是，先生，私营工业的停顿是生产过剩和缺乏销售市场的后果。所以，如果生产在国营工厂中继续进行的话，危机怎能结束呢？无疑地，要通过商品普遍跌价，以及归根到柢，要通过把私营工厂改变为国营工厂才能加以结束。另一方面，政府需要资金来支付工人的工资；可是怎样去得到这笔资金呢？通过捐税。那么，在什么上面去征收捐税呢？在财产上去征收。这样，您就是要所有人的工业，为了反对它自己并用它自己的钱去维持另一种它无法与之竞争的工业。您认为，在这种致命的循环中，利润的可能性——简单点说也就是所有权——结果将变成怎样呢？

感谢上帝！地位的平等已在公立学校中进行讲授：让我们不要再害怕革命吧。如果所有权的最坚决的敌人希望消灭它的话，他就不能采用一种更为聪明和更为有效的办法了。所以，大臣们、会议员们、经济学家们，鼓起勇气来吧！赶快抓住这光荣的主动权吧；让那些从科学和权力的高处发出的平等的口号在人民中间反复加以背诵吧；让它们震撼无产者的心胸，使特权的最后的代表人物的行列中产生惊恐情绪吧！

有利于迫使所有人去支持国营工厂和公营制造厂的社会趋势

十分強烈，以致幾年以來，在選舉改革的名義下，這種趨勢已特別成為當代的問題了。人民把這個選舉改革緊握不放，好像它是一個誘餌似的，並且有如此許多野心家或者在要求它或者加以譴責，它到底是什麼呢？它就是承認廣大群眾在稅收的定額上和在法律制度的制定上有發言權；這些法律的宗旨差不多總是在於保護一些物質上的利益，它們或多或少地牽涉到一切稅收或工資的問題。可是，早就受到了他們的報紙、劇本^①和歌曲^②的教育的人民如今已經懂得，要使捐稅得到公允的分担，它應該是累進制的，並且主要應當由富人來担负，——就是應當從奢侈品上去征收，等等。您可以確信，一旦人民成為議院中的多數，他們少不了要應用這些教訓的。我們已經有了一個公共工程部。國營工廠將繼之而來；結果所有人的收入超過工人工資的部分很快將被存到國家的勞動者的金庫中去。您難道看不到，在這個進程中，所有權就會像過去的貴族那樣，逐漸變成一種名義上的稱號，一種在本質上純粹是榮譽性的稱號嗎？

或者是選舉改革將不能滿足人們對它的期望，將使無數擁護它的人感到失望，或者是它將不可避免地產生一種把我們現在所享受的絕對權利改變為占有權的結果；那就是，如果現在的選舉人是由財產產生的話，在改革完成之後，公民，就是生產者，將成為占有人。^③因此，激進派說得很對，據他們看來，選舉改革不過是一種手段；但是當他們對於結局保持緘默時，他們就表現出或者是完全的無知或者就是一種不必要的隱諱。不應當對人民和有权勢的人

① 在《馬札尼埃羅》一劇中，那波利的漁民在樓廂內觀眾的鼓掌聲中，要求對奢侈品征收捐稅。

② 播種田地吧，無產者，
將來前來收割的却是那個不勞而食者。

③ “在某些國家中，某些政治權利的享受是由財產的數量來決定的。但是在這些

有所隱秘或保留。在發表自己的見解時，誰採取躲躲閃閃和不老實的态度，誰就是使自己蒙受耻辱，也就是不尊重他的同仁。人民在有所行動之前，需要知道全部的真实情况。誰敢玩弄他們，誰就會遭到不幸！因為人民是輕信的，但他們是堅強的。所以讓我們告訴他們：提出的這項改革只是一種手段——一種屢次試用過的並且到現在為止並未生效的手段，——但選舉改革的合理目標是財產的平等；這個平等本身不過是一種新的手段，它具有更高的和最終的目標，那就是挽救社會，重振道德和宗教，以及復興詩詞和文藝。

如果再進一步地強調我們這個時代的傾向平等的趨勢，是會使讀者感到不耐的。此外，有很多人对現今的時代加以非難說，在他們看來，把全國人民大眾的、科學的和有代表意義的趨勢暴露出來是得不到絲毫好處的。他們迅速地承認那些從觀察中得出的推論的確切性，把他們自己局限於對事實作出籠統的非難，並且絕對否認它們是正當的。“從過去十年間人們的言行來看，”他們說，“難怪這個平等的气氛要使我們陶醉了！……你們不看見社會正在瓦解，我們正在為一時的迷恋精神所支配麼？”

所有這些重生的希望不過是死亡的預兆；你們的勝利之歌像是臨死時的祈禱！你們的號角的响声宣告了一個垂死者的洗罪儀

同樣的國家中，就行使這些權利所必需的資格而言，與其說財產是具有賦予性的，還不如說它是表明性的。與其說它是這些資格的原因，還不如說它是這些資格的可以揣測的凭证。”（勞西：《刑法論》）

勞西先生的說法不能由歷史加以證實。財產是行使選舉權的根據，不是一種資格的推定——一種直至最近才流行的、極端荒謬的觀念——，而是一種忠實於現行秩序的保證。選舉團體是那些希望維持財產的人為了反對那些不希望維持財產的人而結成的同盟。如果有必要的话，可以有成千種文件、甚至是官方的文件來證明這一點。至於其餘的事情，現行制度不過是地方自治制的繼續，這種地方自治制在中古時代的產生是與封建制度有關的——一種壓迫性的、惡作劇的、充滿着偏狹感情和卑鄙手段的制度。

式。文明正在崩潰中毀滅；你們這些最低下的人還會再墮落(Imus, imus præcipites)！

这样的人否认上帝。我可以滿足于这样的答复：1830 年的精神是維持那已被違犯的宪章的后果；这个宪章是从 1789 年的革命中产生出来的；1789 年的革命意味着三級會議的抗議权和市鎮的自治权；这些市鎮隱含着封建制，后者又隱含着侵略、羅馬法、基督教等等。

但是有必要作更进一步的观察。我們必須徹底了解古代制度的最主要部分，深入到社会的深处并揭露平等的这一弥漫于全社会的不可摧毀的影响，这种影响是正义的上帝灌輸到我們的灵魂中来的，并自动地在我們的一切工作中表現出来。

劳动是和人并存的；它既然是生存的条件，所以它是一种义务：“在你汗流滿面的时候，你才有面包吃。”劳动不仅是一种义务，它是一种使命：“上帝把人安置在果园中叫他去加以整頓。”我还要补充說：劳动是平等的起因和方法。

把两个人拋棄在一个荒島上，一个是身材高大、强壮和活潑的；另一个是孱弱、胆小和喜欢呆在家里的。后者就将餓死；而另一个則是老練的獵人、熟練的漁夫和不知疲倦的农夫，他能供应自己以充足的粮食。在这种为让·雅克^① 所如此心爱的自然状态中，可以想像有多么大的不平等！但是让这两个人会聚在一起并互相團結起来：第二个人就立刻会去料理炊事，負責管理家务，并且注意粮食、床鋪和衣服；只要那个比較强壮的人不濫用他的优越地位去奴役并虐待他的同伴，他們的社会地位将完全是平等的。这样，通过劳力的交换，那些自然上的不平等就互相抵銷，各人的才干就

① 按这就是卢梭的名字，作者表示同他熟識，不呼其姓。——譯者

能結合起來，力量也就可以得到平衡。只有在窮人和貴族之中才能發見強暴和懶惰。政治經濟學的哲理就在于此，人類的親如手足的友誼的奧妙之處也在于此。這就是智慧（Hic est sapientia）讓我們從假設的純自然狀態進入到文明狀態中來吧。

我願意和經濟學家們一起假定，通過出租生產工具而從事生產的地主，在社會建立起來時每英畝可耕的土地可以得到若干蒲式耳的谷子。在勞動力薄弱和產品種類不多的期間，比起勞動者來，地主是有權勢的；他所得到的東西比一個老實人所能得到的部分多十倍、一百倍。但是假使勞動由於發明的增多而增加了它的享受品和需用品，並且假使所有人要想享受新產品，他就不得不一天一天減少他的收入；並且既然原先的產品在價值上與其說趨向上升，不如說漸趨下跌，——由於不斷增加的新產品可以作為原先的產品的補充——結果就是不勞動的所有人趨于窮困的速度，同公眾繁榮的增加來得一樣快。“收入”（先生，我喜歡援用您的詞句，因為對於經濟學上的這些基本原理，要舉出太好的根據是不可能的，並且因為我自己不能把它們說明得更好），“收入，”您曾經說，“由於資本的增加而趨于消滅。一個今天擁有兩萬鎊收入的人，就不如五十年前擁有同樣數額的收入的人那樣富有了。一切財產將成為不勞動者的負擔並將必然轉入能干和勤勞的人的手中去的時候正在到來^①……”

要想過所有人那樣的生活，或要想消費而不從事生產，那就必須依賴別人的勞動而生活；換句話說，就必須殘害勞動者。所以隨着工業的發達，各種各樣屬於主要必需品的資本的所有人也就以同等的速度增加他們的田租，並在這方面比那些為了鞏固所有權

① 12月22日的講演。

而主張減低利息的經濟學家更關心自己的特權；而這些資本所有人的做法就是以上述的原理為根據的。但是那個罪行是無用的：勞動和生產在增加；不久，所有人將被迫去勞動，並且所有權就會消失。

所有人是一個對於生產工具擁有絕對控制權、自己不去使用這個工具而要求享有它所生產出來的產品的人。為了這個目的，他就把它出租；並且我們剛才曾經看到，勞動者就因這個租約而得到一種交換的力量，這個力量是遲早會消滅收益權的。首先，所有人不得不允許給與勞動者一部分的產品，因為不然的話，勞動者就不能活下去。不久，後者通過他本行的發展，找到一種方法，可以收回他給與所有人的那些產品的一大部分；所以，最後，享受的物品不斷增多，而不勞動的人的收入却始終沒有變動，於是所有人在耗盡了他的財源之後，就開始想到要自己去勞動了。生產者的勝利就這樣確定了。勞動開始使天平傾向於它自己的那方面，並且由商業來導致平衡。

人的本能是不會發生差錯的；正如在自由狀態下職能的交換必然導致人與人之間的平等一樣，商業——或者就是與職能交換相同的產品交換——是平等的新起因。在所有人不從事勞動的期間，無論他的收入小到怎樣，他總還享受着一種特權；勞動者的福利可能與他相等，但地位的平等是不存在的。可是所有人一旦成為生產者，——因為他只能把他的特殊產品和他的租戶或受委託人進行交換——這個租戶、這個被剝削的人，如果不遭到強暴的對待，遲早將從所有人那里獲得利益，並將迫使所有人在他們各自的产品交換中把靠資本得到的利息歸還給他。因此，在用一種不公平來清算另一種不公平的時候，締約的兩造當事人就變成是平等的了。所以当自由占优势时，勞動和交換可以導致財產的平等；服

务的相互性可以消除特权。所以历代的和一切国家的专制君王要掌握商业的控制权；他們希望使他們臣屬的劳动不致成为暴君貪婪的障碍物。

直到这时为止，一切是按照自然的順序发生的；沒有預謀，沒有巧計。整个进程只是被必然的規律所支配。所有人和劳动者不过順从着他們的欲望行事。因此收益权的行使 对生产者进行掠夺的技巧——在这文明的第一阶段——是由肉体上的虐待、殘杀和战争来决定的。

但是在这个时候，就进行着一个反对資本家的巨大而复杂的阴谋。被剝削者利用商业这一工具来对付剝削者所用的武器，——这个商业的工具是一个奇妙的发明，起初就被贊成所有权的道德学家所譴責，但无疑地也被劳动的天才和无产者的米涅瓦女神^①所鼓舞。

弊害的主要原因在于所有各种資本所具有的积累作用和固定性——使那被傲慢的不劳动者所奴役和卑視的劳动者不能获得資本的那种固定性。人們感到有必要分割財富并使它成为流动的，使它便于携带，使它从占有人的手中轉移到工人的手中去。劳动者发明了货币。后来，这个发明由于兌換券和銀行而得到新生和发展。因为所有这些事物在本质上都是相同的，并且是从同一的心理出发的。第一个想出用貝壳、宝石或一定分量的金屬来代表一种价值的观念的人，就是銀行的真正发明者。实际上，一块錢币是什么呢？它是一張銘刻在坚固而耐久的物质上的、帶有购买其自身的价格的兌換券。遭受到压迫的平等就可以利用这种手段来嘲笑所有人所做的那些努力，并且公正的天平秤第一次在商人的

① 見本書第 449 頁譯者注。——譯者

店鋪中獲得了校正。那個圈套是巧妙地安排好的，它的目的完成得很徹底，因此在不勞動者的手中，錢幣就僅僅變成一種容易消散的資財、一種虛假的象征、一種財富的影子。一位卓越的經濟學家兼淵博的哲學家是把下面一句話作為座右銘的守財奴。“當一個金幣被交換的時候，它消失了。”所以我們可以說：“當不動產被變換成貨幣時，它就算完了。”這可以解釋歷史上經常發生的事實，就是那些貴族——不從事生產的地主——曾經到處被經營工商業的平民所剝奪。在意大利諸共和國形成時尤其是有這樣的情況，它們是在中古時代從封建主的窮困中誕生的。我不打算追述因這個問題而想起的一些有趣的事情；我只能復述歷史家的証言，並以改變的形式陳述當今經濟學上的論證。

如今擁有土地並從事工業的貴族的最大敵人，即平均財富的不斷的提倡者，就是銀行家。通過他，廣闊的草原被分割開來，高山變更了它們的位置，公共廣場上生長出森林來，這個半球為了另一個半球而從事生產，地球的每個角落都有它的用益權。通過銀行這一工具，不斷地產生新的財富，利用這種工具（它早就成為自私心所不可缺少的了），可以把攔呆的資本從不肯輕易放棄權利的所有人的手中奪走。銀行家立刻成為最有权勢的財富創造者，同時又是人造的和大自然的產品的主要分配者。可是，由於那種最奇怪的矛盾現象，這同一的銀行家就是那個永遠由財魔所授意的贏利、利息及重利的最无情的征收員。銀行家所執行的職務的重要性使我們忍受着他所征收的捐稅，雖然心里不是沒有埋怨。可是，既然無論什么事情都不能避免它的天定使命，既然一切存在着的東西都不能規避它為此而存在的那個目的，所以銀行家（現代的克利蘇斯）總有一天會變成平等的恢復者。在追隨您的腳步時，先生，我已經舉出了理由；就是資本愈增多，利潤就愈減少，因為資

本的增加——要求更多的劳动者，如果没有劳动者，它是不能生产的——将永远造成工资的提高。由此可知，身为今天财富的吸引筒的银行是注定要做人类的管帐员的。

錢財平等這句話，好像是談起了我們这个尘世所不了解的另一个世界时的情况那样，使人们感到激动。有些人，激进派也好，温和派也好，一提到这个观念，他们就充满着愤怒。那就让这些愚蠢的贵族取消那些由于互助的远见而创办的商业公司和保险公司吧。因为所有这些完全出于自发的和不受任何要求平等的意愿拘束的社会实际情况，都是平等的本能的合法成果。

当立法者制订一条法律时，他其实不是在制造法律，——他不是在創造法律；他是在叙述法律。在从事关于公民道德、民事和政治关系的立法工作中，他并不表示任何武断的意见；他说明概括的观念，——就是支配着他所考虑的问题的较高的原理；总之，他是法律的宣告者而不是它的发明人。所以，当两个或两个以上的人在他們之間通过双方訂約而組成了一个工业的或保險的社团时，他們認識到他們过去在自私和独立不羈的謬誤精神的支配下孤立起来的利益，都是通过它們的內在本质并通过它們相互的牽連关系而紧密地联系着的。他們实际上并不是用一种出于私愿的行为把自己約束起来的；他們宣誓从今以后要遵照一种早已存在的、到现在为止一向被他們所忽視的社会法則。并且这是由下列事实所证明了的：就是同样这些人只要能够避免联合在一起，他們就不会联合起来。在他們能够被引导去把他們的利益結合起来以前，他們必須充分認識到竞争和孤立的危險性；所以有关禍害的經驗是使他們发生交际的唯一的事情。

現在我要說，为了在人与人之间树立平等，确实必須把保險、农业和商业的社团所依据的原則加以普遍化。我說，竞争、利害关

系的孤立状态、壟断、特权、資本的积累、独占的享受、职能的居于从屬地位、个体生产、利潤或收益的权利、人剝削人，或者把这种种情况汇总在一个名称之下，就是所有权，乃是苦难和罪恶的主要原因。并且，因为已經得出了这个打击所有权和反所有权的結論，我就成为一个遭人痛恨的恶人；激进派和保守派同样指責我是應該受到迫害的人物；許多大学把它們的譴責像驟雨似的淋瀝在我的身上，最尊貴的人把我当作瘋子；那些仅仅說我是傻子的人是太寬大了。唉，除非为了履行一种义务而說老实话的作家是多么不幸啊！如果他指望得到友伴的夸奖；如果他以为貪婪和自私在对他表示欽佩的时候就不給它們自己打算；如果他忽略了把他自己用三层厚的老面皮裹起来的話，——那么他就会像他該当的那样，在他的自私的事业中遭到失敗。不公正的批評、重大的挫折、对于他的錯誤野心所感到的失望，是会把他的杀死的。

但是，如果不許我再在这个关于社会平衡的有意义的問題上发表我个人的見解的話，至少要让我說明我的老师們的思想，并闡述那些以政府名义提倡的学說。

先生，虽然您为了您的学院，对錢財平等的学說发表了强烈的批評，我却从来不想反駁您并与您相对抗。在傾听您的意見时，我深深地自慚形秽，不容許我参加这样的討論。因此，——如果必須說明的話，——無論您的語言与我的語言不同到怎樣的程度，我們却相信同样的原理；我們所有的意見是共同的。先生，我不打算借此来暗示：您拥有一种（用学院中的用語來說）秘密傳授的学說和一种公开傳授的学說，——您內心是相信平等的，您只是出于审慎的动机和由于命令才为所有权进行辯护的。我不致于那样卤莽地把您看做是我的革命計劃的同事，并且，我对您十分尊敬，决不能疑心您有什么虛伪。我不过是要說，严格的調查研究和辛勤的、形

而上学的理論研究所艰苦地給我指明的真理，在您这方面是由您对于政治經濟学的深刻了解和长期的經驗启示給您的。如果說我是經過长时期的思考并且几乎是違反了我的願望而得到了我对于平等的信念的話，那么，先生，您的这个信念却是以全部忠誠的热忱——以全部自发的天才——謹守不渝的。所以您在工艺学院的演讲教程是一种对于所有权和錢財不平等的不断的斗争；所以您的最为博学的研究、您的最为巧妙的分析以及您的无数的观察結果，总是归結为一种关于进步和平等的公式；最后，所以您最受欽佩和贊揚的时刻，是在您被科学的翅膀带起来达到崇高真理的那些感悟的时刻；这些真理使平民的心起着热情的冲动，同时使怀有邪恶意向的人因恐怖而发抖。有多少次，从我如饥如渴地聆听着您的雄辯話語的座位上，我內心默默地感謝上蒼使您免去圣保罗对于他同代的那些哲学家所下的判断，——“他們知道了真理，可是沒有把它宣布出来”！有多少次，当我在您的每次演讲中找到了給我自己辯护的理由时，我感到快乐！不，不；我既不希望也不要求得任何不是經您自己讲过的事理。我向您的为数众多的听众請求；如果在詮釋您的理論时我曲解了您的意思，讓他們来证明我是虛伪的吧。

作为薩依的一个門徒，在您的心目中，还有什么比那些海关——或者像您正确地称之为由壟断机构树立在国与国之間的栅栏——更加反社会的呢？关税壁垒制度强迫我們在法国要付四十个苏的代价才能买到在英国或比国只要用十五个苏就可买到的东西，还有什么比这种制度更加可恼、更加不公正或者更加荒謬的呢？您曾經說过，^①阻碍各种工业的专门化从而阻止文明的发展

① 1841年1月15日的講演。

的，就是海关；使成百万的公民貧穷而使一百壟断者发财致富的，就是海关；在丰产的年景中造成饥荒的，由于禁止互易而使劳动不能从事生产的，以及把生产窒息在死亡的拥抱中的，就是海关。使各国互相嫉妒、互相敌对的，就是海关；历代的五分之四的战争基本上都是海关造成的。并且在您的热忱达到顶点时，您曾高呼說：“是的，如果为了結束这种可恨的制度，有必要使我流尽最后一滴血的話，我只要求能有足够的時間来感谢上帝认为我配得上殉道，就可以愉快地跳到那个裂口中去！”

于是，在那个庄严的时刻，我心里想：“如果在法国的每一个省都任命一位这样的教授，革命就可以避免了。”

但是，先生，通过这种主張商业自由的宏偉学說，您就使得軍事上的荣誉成为不可能了，——您就使外交机关无事可做了；在您完全廢止利潤的同时，您甚至消除了征服的意願。的确，如果叙利亚人、埃及人和土耳其人可以自由选择他們的主人，願意同誰交換产品就可同誰交換的話，那么由誰来收回君士坦丁堡、亚历山大里亚和圣让达克，这又有什么关系呢？如果問題仅仅在于由我們还是由英国人去提高东方文化——教导埃及和叙利亚来学习欧洲的技艺，使它們懂得制造机器、挖掘运河和建筑铁路，那么为什么欧洲要对这小小的苏丹和它年老的巴夏自寻煩惱呢？因为如果在民族独立上再加上貿易自由的話，那么这两个国家的外国势力此后就只能通过生产者与生产者之間的或学徒与职工之間的自願交往的关系来發揮它的作用。

在欧洲的列强中，独有法国愉快地接受了使东方文明化的任务，开始了一种在其性质上完全是使徒式的侵入行为，——高尚的思想使我們的国家变得这样的欢乐和自豪！但是外交上的爭胜、民族的自私心、英国人的貪婪和俄国人的野心妨碍了它的前程。为

了要实现一种计划了很久的霸占行为，就有必要去压倒一个过于宽大的同盟国——神圣同盟的强盗们组成了一个联盟来反对不怕威吓和无可责备的法国。因此，在听到了这个有名的条约的消息时，在我们之中就出现了对所有权原理的异口同声的诅咒；那时这个原理是在旧的政治体系的虚伪公式之下起着作用的。所有权的丧钟好像是从叙利亚那方面响起来的；从阿尔卑斯山脉到海洋，从莱茵河到比利牛斯山脉，人民的良心激动起来了。整个法兰西唱着战歌，那个同盟在听到下列令人发抖的喊声时惊慌失色了：‘起来对想做旧世界的所有人的专制君王作战！起来对发出虚伪誓言的、吞噬印度的、毒害中国的、虐待爱尔兰的英国人——法国的永恒敌人——作战！起来对那些阴谋反对自由和平等的同盟国作战！作战！作战！对所有权作战！’”

天意使那些国家的解放推迟了。法国将不用军队而用以身作则的榜样来战胜。全世界的理智还没有了解这个伟大的等式，这个等式从废除奴隶制开始，在贵族及王权的废墟上前进，最后必须归结为权利和钱财的平等。但是这个真理像出身平等的真理那样成为众所共知的日子已经不远了。大家好像已经懂得东方问题不过是一个海关的问题。那么，难道舆论真的很难使这个观念普遍化，并终于了解到，如果海关的取消牵涉到国家所有权的废止的话，它也就必然牵涉到个人所有权的废止吗？

事实上，如果我们取消海关，这个行为本身就宣告各国之间的联盟；它们之间的连带关系就得到确认，同时也就是宣告它们之间的平等。如果我们取消海关，那么联合的原则从政府达到省、从省达到城市并从城市达到工厂的过程就不会太慢了。但是到了这个时候，作家和艺术家的特权将变成怎样呢？发明、创作、改革、改进执照和专利证还有什么用处呢？如果我们的议会議員在制定一条

把海关打开一个寬大裂口的法律的同时，又制定一条著作权法律的話，他們事实上就自相矛盾，就是用一只手来推翻他們用另一只手建設起来的東西。如果沒有海关，著作权就不存在了，我們那些挨餓的作家的希望也就消失了。因为，您一定不会同善良的傅立叶的意見一样，期望著作权将有利于一个法国作家而在中国发生效力；并且也不会期望拉馬丁的一首短詩，由于享有在全世界出售的专卖权而給它的作家带来成百万的金錢！詩人的作品是他生活在那里的地方所特有的；在其他任何地方，他的作品的翻版，既然沒有市价，就应当是免費和免稅的。可是怎么啦！难道各国有必要为了那些詩句、塑像和药酒的緣故而把它們自己放在互相監視的情况下嗎？那么我們永远将要有国产稅、城市通行稅、进口稅和通过国境稅，以及最后是海关了；并且，作为对独占的一种反作用，还会有走私。

走私！这个詞使我想起所有权的一种最可怕的形式。“走私，’您說过，^①先生，“是一种从政治上創造出来的罪行；它是天然的自由权的行使，在某些場合由君主的意志界說为一种犯罪行为。走私者是一个豪俠的人，一个剛强的人，他高兴地忙着为他的邻居用很低的代价买进一件珠宝 一条圍巾或者任何其他的必需品或者奢侈品；国内的专卖使得这些物品变得非常昂貴。”然后，您在写了一篇关于走私者的很有詩意的专論之后，又补充了这个忧郁的結論，——說走私者是屬於曼德林^②家族的，他的家應該在帆槳并用的划船上！

但是，先生，您沒有叫人注意以所有权的名义用这种方法进行的可怕的剝削行为。

① 1841年1月15日的演讲。

② 曼德林，十八世紀法国有名的盜首。——譯者

据说，——我举出这个传说不过是作为一个设想和一种例证，因为我对它并不置信，——据说当今的财政大臣的钱财是靠走私得来的。据说斯特拉斯堡的许曼先生从法国运出大量的糖，为此他得到了政府所答应给予的出口奖励金；然后，他把这批糖私运回来，重新再输出，得到了第二次的出口奖励金，并且照样的反复做下去。请注意，先生，我不是把这段话当作事实来陈述的：我不过是照原话复述人家的传说，不加肯定或者甚至还对它并不相信。我唯一的打算是想用一個例子来把这个观念在思想上确定下来。如果我相信一位大臣犯了这样的罪行，也就是说，如果我凿凿可据地亲身知道他做过这样的勾当，我一定要向众议院告发财政大臣许曼先生，大声疾呼地要求把他逐出内阁。

对于许曼先生来说无疑是捏造的事件，对于那些和他一样富有、在荣誉上不比他低的其他的人来说却是真实的。由那些吃人肉的人大规模地组织起来的走私，是他们轻率的牺牲者冒着艰难困苦和生命危险为了少数巴夏的利益而进行的。懒惰的所有人拿出他的商品来出售；实际的走私者，则把他的自由、名誉和生命作孤注一掷。如果事情获得成功，勇敢的僕人就可以得到他的那趟旅行的费用；利润则落进那个懦弱的人的腰包。如果厄运或叛卖把这可恶的运货的工具送到海关官员的手中，走私的主使人所受的损失不久就可从另一次比较幸运的航行中得到补偿。那个被宣告为坏人的代理人则被扔进监狱去同强盗作伴；与此同时，他的光荣的保护人——一个审查员 选举人、议会议员或大臣——却正在制订关于没收、专卖和海关的法案！

在这封信的开头，我曾表示将在我的笔下毫不放松地抨击所有权，我唯一的目的是举出一般的互相攻讦来向公众证明我的意见是正确的。但我不能不斥责这样一种可憎的剥削方式，并且我

相信这段短短的題外之言是会被原諒的。我希望所有权不会因走私所受的損害而进行报复。

反对所有权的密謀是普遍的；它是彰明昭著的；它占据了所有的人的思想，激励了我們的一切法律；它是一切理論的根源。这里，无产階級在街上追逐所有权，那里，立法者对它設置了一道禁令；如今，一位拿了报酬来給它辯护的政治經濟学或工业立法的教授^①，以重重的打击在暗中破坏它；另一个时候，一个学院把它交付討論^②，或者查考它的廢止过程的发展情况^③。今天，沒有一种思想、沒有一种見解、沒有一个宗派不在梦想把所有权控制起来。誰也不肯坦白承认这一点，因为誰也沒有对它有所領会；簡直沒有什么人能够自发地抓住这个原因与后果、原理与推論的整体，而我是試圖根据这个整体來說明所有权不久就将消失的；另一方面，一般对于这种权利所具有的观念过于分歧并且界說得太不严密，以致不容易很快就认可相反的学說。因此，在文学和哲学的中下級阶层，正如在普通人民中間那样，都以为廢除了所有权就誰也不能享受自己的劳动果实了；誰也不能保有专屬於自己的东西了；在家庭和自由的廢墟上将建立起一种专橫的共产制了！——这是一些在某一个时期內还能起着支持那种特权的作用的妄想。

但是，在确切地界說所有权的观念以前，在从种种学說的矛盾中找出那个应当成为新权利基础的共同要素以前，讓我們匆匆地注視一下所有权在历史上的不同阶段所遭遇到的变迁。各国的政治体制就是这些国家的信条的表現。这些体制的易变性 它們的

① 布朗基先生和沃洛夫斯基先生。

② 那个学院——道德和政治科学学院——的四年級所提出的命題：“按照現代社团的观念，劳动組織对于工人階級会产生什么影响？”

③ 貝桑松学院提出的命題：“关于子女十分遺產的立法迄今在法国經濟上和道德上所产生的后果以及将来在这些方面可能产生的后果。”

变革和毁灭，都是一些重大的經驗，給我們指出了种种观念的价值，并且可以从那些变化无穷的風俗习惯中逐渐找出绝对的、永恒的和不变的真理。現在我們將要看到，各种政治制度必然地趋向于使地位平等起来，并且違背了这个趋势就会灭亡；無論何时何地，境遇的平等（像权利的平等一样）一向是社会的宗旨，不論是平民階級力图利用所有权去取得政权，或者是他們——已經成为統治者——利用政权去推翻所有权。总之，根据社会的进步，我們將看到，正义的实现在于消灭个人所有权。

为了簡洁起見，我不拟提起宗教史和基督教神学的記述：这个主题值得另写一篇单独的論文，我打算以后再来談这个问题。摩西和耶穌基督曾在高利貸和不平等^①的名称之下排斥各种盈利和利息。教会本身在其最純洁的教义中始終是譴責所有权的；当我不仅攻击教会当局而且还攻击它对正义的不忠实时，我这样做是为了宗教的光荣。我要引起一个断然的答复并給基督教的胜利鋪平道路，尽管它現在已成为无数攻击的对象了。我希望有一个辯解者立即起来，根据《聖經》古代基督教著作家的著述、教会法典以及教皇主持的會議和他們的宪章，來說明教会一向总是維護平等的学說的，并把教会在教規中的自相矛盾之处归諸于暫时的必要性。这样的一种努力既可以給宗教运动效劳，也可以給平等运动效劳。迟早我們一定会知道基督教是否能够在教会中或在教会之外得到革新，这个教会是否接受对它所施的憎恨自由和反对进步的責备。在这以前，我們將暫時不加判断，安心于把历史的教訓放在傳教士的面前。

当萊克古斯着手給斯巴达制訂法律时，他发見这个共和国是

① Πλεονεξία——較大的所有权。《聖經》拉丁文本把它譯成貪婪(Avaritia)。

在什么样的情况之下呢？在这一点上，所有历史家的意見都是一致的。人民和貴族失和。那个城市处于混乱的状态，并分裂成为两派——穷人的一派和富人的一派。社会几乎还没有摆脱英雄时代的野蛮状态，就很快地衰微下去了。当时的无产阶级反对所有权，而所有权又反过来压迫无产阶级。萊克古斯怎么办呢？他所采取的的第一个措施是有关一般安全的措施，我們現今的立法者一想到这种措施就要发抖的。他免除一切的債務；然后，他反复地采用說服和强制的方法劝导貴族放棄他們的特权，把平等重新建立起来。总之，萊克古斯在看到沒有別的办法可以調和自由、平等和法律时，他就把所有权从拉栖代孟的境內驅逐出去。我当然不希望法国去模仿斯巴达的榜样；但是值得注意的是，希腊立法者中最老的那个立法者由于彻底了解人民的本性和需要，因而比其他任何人更能評價他在行使絕對权力时所廢止的那些債務是否合法；他曾把当时的立法制度进行比較，一个神諭曾經宣揚他的智慧，——我說，值得注意的是，萊克古斯居然断定所有权与自由制度是不相容的，并且他居然认为他有責任通过一次摧毀錢財的一切差別的政变来开始他的立法工作。

萊克古斯完全懂得，由所有权所产生的奢侈 爱好享受和錢財上的不平等，都是社会的禍根；不幸的是，他用来維持他的共和国的方法是由政治經濟学上捏造的观念和对于人心的肤淺的了解所提示給他的。因此，这位立法者錯誤地把財富和所有权相混淆，后者又和他力图排斥的无数邪恶一起重新进入那个城市：这一次斯巴达就彻底地腐化了。

“財富的輸入，”巴斯托雷先生說，“是他們所經歷到的不幸的主要原因之一。但是，法律对于这些不幸采取了異乎尋常的預防方法，其中最好的就是反复进行傾向于克服欲念的道德教育。”

一切預防方法中最有效的方法應該是預先使欲望得到滿足。占有是對於貪欲的至高無上的救藥，一種對於斯巴達來說是危險性最小的救藥，因為在那里，錢財差不多是平等的，地位也都差不多是相同的。大體上，持齋和戒酒是適度行為的不良教師。

“當時有一條法律，”巴斯托雷先生又說，“禁止富有的人穿着比窮人較好的衣服、吃較為優美的食品並擁有較為優雅的家具、花瓶、地毯、精緻的房屋”等等。所以萊克古斯希望採用使財富成為無用的方法來維持平等。如果他按照他的軍事紀律把工業組織起來，並教育人民用自己的勞力來獲得他白費氣力地企圖使他們不得享受的東西，那他就會比原來聰明得多。在這種情況下，公民由於享有中肯的思想和愉快的情感，除了由那位立法者努力給他啟發的欲望——對名譽和光榮的愛好、才幹和德性的優勝——之外，就還不會再有其他的欲望了。

“婦女們不許佩戴金飾和各種裝飾品。”荒謬！萊克古斯死後，他的制度就敗壞了；紀元前四百年間，過去的朴素精神就已經一點痕迹也不留了。奢侈和對於黃金的渴望早就在斯巴達人中間有了發展，其強烈的程度，根據他們那種被迫的窮苦生活和不嫻於工藝的情況來看，是完全可以想像到的。歷史家責備坡舍尼亞斯、萊桑德、亞吉西老斯和其他一些人由於把戰爭中獲得的財富運入國內而敗壞了他們祖國的道德。那是一種誹謗。拉栖代孟人的窮苦一旦同波斯人的奢侈和雅典人的風雅相接觸，斯巴達人的道德就必然立刻敗壞。所以，萊克古斯在試圖強制人們過一種徒有其表的、自以為榮的朴素生活來啟發寬厚和謙遜的精神時，鑄了大錯。

“萊克古斯對於懶惰並不感到害怕！當雅典（在這個地方，懶惰是禁止的）的一個公民被認為有罪而被判處刑罰的期間，有一個偶然在那里的拉栖代孟人請求去訪問那個由於行使了自由人的權

利而被处罰的雅典人……萊克古斯的实行了几百年的原理之一，是自由人不应当从事营利的职业……妇女們厌恶家务劳动；她們不像其他的希腊人那样自己紡績羊毛（据荷馬的記載，她們不是这样做的！）；她們让奴隶为她們縫制衣服。”（巴斯托雷：《法制史》。）

能有什么事比这更矛盾的嗎？萊克古斯在公民中間剝奪所有权、把所有权的最恶劣的形式——用暴力得来的所有权——作为維持生計的基础。由于这样，一个不从事实业的懶惰城市变成一个貪婪盛行的地方，那有什么奇怪呢？斯巴达人由于听凭自己的粗鄙习性的摆布，比較容易受到奢侈和亚洲式的放蕩淫乐的引誘。当軍事上的成就把羅馬人带到意大利境外的时候，他們也发生了同样的事情——法布里西烏斯的寓言的作者所不能解釋的事情。使道德敗坏的不是技艺的培养，而是由他們懶惰的和奢华的富裕所引起的墮落。财产的本性是使台达留斯的勤奋和菲迪亚斯的才干有助于它自己的荒唐的怪想和可耻的欢乐。毁灭斯巴达人的是所有权而不是財富。

当梭倫出現的时候，雅典共和国中由財產所造成的无政府状态已达到了頂点。“阿提卡的居民关于政体的意見頗多分歧。住在山岳地区的人（穷人）喜欢平民政治的体制；住在平原上的人（中产階級）喜欢寡头政治；住在沿海地带的人則喜欢寡头和民主的混合制。由于錢財的不平等，也发生了一些其他的爭执。穷富相互之間的对立状况变得十分緊張，以致单独一个人的政权似乎是唯一可以防止当时威胁着共和国的安全的革命的办法。”（巴斯托雷：《法制史》。）

貧富之間的爭吵好像成为平民政治的生活状态了，而在君主政治下，它們是难得发生的，因为一个很稳固的权力可以消除爭

論。亞里士多德曾經注意到這一點。對受制於土地法或過重捐稅的財富的壓迫；下層階級對上層階級的憎恨（上層階級永遠有被控誹謗罪因而被判处沒收財產的危險），——這些就是雅典政治的特色。它們特別使亞里士多德感到厭惡，並使他贊成一種有限度的君主政體。如果亞里士多德活在我們這個時代，他是會擁護立憲政體的。但是儘管對這位斯塔吉拉^①人懷有崇高的敬意，一個為了所有人的生活而犧牲無產者的生活的政府，和一個為了支持無產者而劫奪所有人的政府同樣是不合理的；它們兩者中的任何一個都不會得到自由人的支持，更不會得到哲學家的支持。

梭倫仿效了萊克古斯的榜樣。他用廢除債務——就是破產——來慶祝他的立法工作的開始。換句話說，梭倫把政府機構當作鐘表那樣使用，上發條時按利率的多寡調整時間的長短。因此，當彈簧鬆弛和鏈條脫開的時候，共和國就不免要或是復滅或是用第二次破產來恢復自己的力量。所有的古人都採用了這種獨特的政策。在占領了巴比倫之後，尼赫邁——猶太民族的領袖——廢除了債務；萊克古斯廢除了債務；梭倫廢除了債務；羅馬人民在把那些國王趕走以後直到那些皇帝即位為止，一直為了爭取廢除債務而同元老院進行鬥爭。後來，在共和國快要滅亡的時候以及在帝國建立以後經過很長一段時期，農業被拋棄了，並由於過高的利率，各省人口都減少了，因而那些皇帝就把土地無償地贈送給任何願意耕種的人，——這就是說，他們廢除了債務。除了走到另一極端的萊克古斯之外，誰也不會覺察到，重要的問題不在於用一次政變來使債務人免除債務負擔，而在於防止將來負債。相反地，

① 斯塔吉拉，亞里士多德的誕生地。——譯者

最民主的政府則始終是專門以个人所有权为基础的；因此，所有这些共和国的社会因素是公民之間的斗争。

梭倫曾經通令調查所有的錢財，根据結果調整了政治上的权利，給与大的所有人以較大的势力，建立了权力的平衡，——总之，把紛爭的最积极的因素規定在宪法中；仿佛他不是人民选举出来的立法者，而是人民的最大的敌人似的。事实上，把平等的政治权利給与地位不平等的人們，岂不是卤莽到极点了嗎？如果一个制造商在把他的全体工人結合在一个合股公司里的时候，把諮詢权和審議权給与其中的每一个人——就是說使他們全都成为工厂的主人，——那么，这个主人地位的平等会保证使工資不平等的情况繼續下去嗎？那就是用最簡單的說法表述的梭倫的整个政治体系。

“在給与所有权一种公正的优势时，”巴斯托雷先生說，“梭倫尽其所能地补救他最初的职务上的行为，——債務的廢除……。他认为他是依靠治安才能在既得权利和天然的公平方面作出这种重大的牺牲的。但是，侵犯个人所有权和书面契約的行为，是公法的一篇不好的序言。”

事实上，这样的侵犯行为总是受到很大的懲罰的。在 1789 和 1793 年，貴族和教士的財產被沒收，聪明的无产者发了財；如今，这些人成为貴族之后，正在使我們对于我們祖先的劫掠行为付出昂貴的代价。那么現在該怎样办呢？我們不應該侵犯权利，而應該恢复权利。現在，如果剝夺某一个人的財產而把它贈給別人，并且事情就到此为止，那是一种侵犯正义的行为。我們应当逐步降低利率，組織实业，使劳动者和他們的职能結合起来，并对巨額的錢財进行一次調查登記，其目的不是为了給与特权，而是为了讓我們可以采用給与它們的所有人一笔終身年金的办法来贖买这些錢

財。我們应当大規模地應用集體生產的原則，給予政府以支配一切資本的優越地位，使每個生產者負起責任來，廢除海關，把各行各業轉變為一種公共的職能。這樣，巨額的錢財就可不必通過沒收或暴力而歸于消失；個人占有制就可不必經過共產制而自動地在共和國的監督之下建立起來；並且地位的平等將不再單純由公民的意志來決定了。

在從事寫述羅馬人的作者中，包胥埃和孟德斯鳩在第一流的行列中占有卓越的地位；前者通常被認為是哲學史的創始人，而後者則被認為是法學和政治學方面的最淵博的作家。但是應當指出，這兩位偉大的作家由於都沾染着他們同時代的和他們職位上的偏見，完全沒有能夠說明羅馬人的興衰的原因。

只要包胥埃限于作一些描述，他總是值得欽佩的：例如，除其他一些篇章外，他給我們描述了波斯戰爭以前的希臘情況，這段文章好像曾使台萊馬克斯得到了啟發；雅典和斯巴達之間的對比，這從包胥埃以來已經作過二十次了；關於古羅馬的風俗和特性的敘述；最後是結束《論世界史》的那篇高超的結論。但是，當這位著名的歷史家在論述原因時，他的理論是有錯誤的。

“護民官始終是贊成把略取的土地或由出賣這些土地所得的收入分給公民的。元老院則堅決反對那些使國家遭受損失的法案，要把土地的代價撥歸國庫。”

這樣，按照包胥埃的說法，受到內戰的最早的和最大的禍害的，乃是人民；這些快餓死的人民要求把他們流血略取的土地分給他們去耕種。那些買了土地來把它們交給奴隸的貴族，對於正義和公共利益却較為重視。對人們的見解的影響是多麼渺小呀！如果把西塞羅和格拉古兄弟所扮演的角色調換過來，那麼，不是由護民官的叫嚷而是由那偉大演說家的雄辯喚起其同情心的包胥埃，

就会用一种完全不同的目光来看待土地法了。这时他就会懂得：国库的利益不过是一种借口；当略得的土地提出拍卖时，贵族赶快买进，以便从这些土地的收益中得到好处，——而且他们确信迟早可以收回付出的代价，以换取他们供给共和国的粮食，或者换取群众只能向他们购买的生活必需品，而这些群众有时是由于所提供的劳务、有时是由于穷困而获得国家的酬劳或贴补的。因为一个国家并不从事积蓄；相反地，公家的资财总是回到人民的手中的。所以，如果某一部分人是主要必需品的唯一出卖者，那么结果就是，国库在他们的手中来回经过时，就会把不动产在那里存储和积累起来。

当米尼聶烏斯給人民讲述他的关于四肢和胃的寓言时，如果有人对这个讲故事的人說，胃把它无偿地接受的营养物质无偿地给与四肢，而那些贵族却只肯在支付現金的条件下才把东西给与平民，只肯在高利貸的条件下才借錢給平民，那么，他无疑地会使那个詭計多端的元老哑口无言，并且会把人民从一个巨大的負担下拯救出来。元老院的元老只是他们自己的系統的元老。至于普通人民，他们都被当作一种血統不純的族类，可以加以剝削，可以向他们征收捐稅，可以听凭主人的高兴和安排而使他们从事劳动。

按一般的情况說，包胥埃对人民是不怎么关怀的。他的君主政治的和神学的本能，只知道权力、順从和在慈善的名义下的施舍。这种不幸的气质經常使他把征象誤认为原因；他那深受贊揚的淵博知識是从他的作家那里抄襲得来的，毕竟没有什么了不起。例如，当他說“共和国的紛爭以及最后它的崩潰是由公民的嫉妒和他们的发展到了不可容忍的极点的对于自由的爱好所造成”的时候，我們是不是不禁要問他这种嫉妒是什么造成的呢！——什么东西使人民激发起对于自由的极端的不能容忍的爱好呢？如果回

答說，这是由于道德的敗坏，由于不顾过去的穷困，由于放蕩、奢侈和阶级嫉妒，由于格拉古兄弟的反叛性格等等，那是不中用的。为什么道德会敗坏呢，贵族与平民之間的那些永恒的紛爭是从哪里产生的呢？

在羅馬，像在所有其他的地方一样，富人与穷人之間的紛爭并不是直接由对財富的欲望造成的（就一般的情况來說，人們并不垂涎他們认为不应当得到的东西），而是由于平民的一种天然的本能，这种本能使他們到共和国的宪法中去寻求他們的苦难的原因。这就是我們今天正在做的事情；我們不是要求变更我們的公共經濟，而是要求来一次选举上的改革。羅馬人民希望恢复社会契約制度，他們要求改革，請求修訂法律和設置新的官职。那些絲毫不感到不滿的貴族則反对任何革新。財富总是保守的。可是人民克服了元老院的抵抗；选举权得到了很大的扩展；平民的权利得到了增加，——他們有了自己的代表、自己的护民官和自己的执政官；但是纵然有了这些改革，共和国沒有能够得救。当一切政治上的应变方法已經用尽，当內战使人民陷于枯竭，当羅馬那些皇帝把他們染有鮮血的外衣脫下来掩盖那正在毁灭帝国的毒瘤时，——由于积累的财产始終受到尊重，并且因为战火永远不熄，所以那个国家就不得不在火焰中灭亡。皇权是一种妥协的办法，它保护富人的财产，并从非洲和西西里运进小麦来养活无产者；它是一个双重的謬誤，因为它靠多血症摧毀了貴族，并用饥饿摧毁了平民。最后只剩下一个真正的所有人——皇帝，每一个公民都变成他的臣屬、諂媚者、帮閑或奴隶；并且当这个所有人崩潰的时候，那些从他桌子底下拾取面包碎屑的、当他放声笑謔时陪着他欢笑的人也就随着灭亡了。

孟德斯鳩在探索羅馬衰亡的原因时，所得的成就并不比包胥

埃的更好；事實上，我們可以說，這位審判長只是發展了那個主教的概念。如果羅馬人在他們的征略行動中較有節制，對他們的同盟軍較為公正，對戰敗者較為人道；如果貴族的貪心比較小一些，皇帝的不法行為比較少一些，人民的猛烈性格比較差一些，各階級的腐化程度淺一些；如果……等等——帝國的尊嚴也許可以得到保全，羅馬也許可以保持世界的王座！這就是從孟德斯鳩的學說中所能推斷出來的全部內容。但是歷史的真實情況不在這裡；世界的命運不是由這樣一些不重要的原因決定的。人們的熱情，像時間的偶然性和氣候的變化那樣，可以用來維持那種推動人類前進並產生一切歷史變革的力量；但是那種熱情不能說明這些力量。帕斯卡所說的一粒沙子只能造成一個人的死亡，如果先前的行動沒有規定那些由這個死亡作為先導的事件的話。

孟德斯鳩博覽群書；他精通羅馬的歷史，十分熟悉他所講到的民族，清楚地知道為什麼他們能夠戰勝敵人並統治世界。在閱讀他的文章的時候，我們贊美羅馬人，但是我們並不喜歡他們；我們看到他們的勝利而並不感到高興，我們看到他們的衰亡而並不感到悲哀。孟德斯鳩的著作像所有法國作家的著作那樣，是精巧地組織起來的，——生氣勃勃，妙語聯珠，並且充滿着有見識的解說。他令人喜悅，使人感到興趣並獲得教益，但是沒有能發人深思；他不是用深奧的思想來取勝的；他不是用高超的理智或懇切的情感來提高思想的。如果我們要在他的著作中尋求古代的知識、原始社會的特征或者關於其風俗和偏見直到共和國末期還存在的英雄時代的記述，那是徒勞的。維哥在描述具有可怕特征的羅馬人時，把他們說成是可以原諒的，因為他指出：他們的一切行為都是受原先存在的思想和習慣的支配的，他們可以說是受他們所沒有意識到的一位地位較高的神靈的慫恿的；羅馬人的殘忍引起孟德斯鳩

的反感，但是沒有得到解釋。所以，作為一個作家，孟德斯鳩給法國文學帶來了較大的光榮；作為一個哲學家，他敵不過維哥。

在羅馬，財產原來是國有的，不是私人的。努馬是通過分配那些由羅墨路斯掠得的土地而建立個人財產的始作俑者。努馬所實行的這次分配的實數多少？對於個人規定了哪些條件，國家保留了哪些權力？什麼也沒有說明。存在着錢財的不平等，共和國根本放棄它對公民財產的优越的支配權——這就是努馬的分派土地的初步結果，公正地說，他可以被當作是羅馬歷次革命的發起人。正是他規定了對於台爾米努斯神——私有財產的保護者和意大利最古老的神之一——的崇拜。正是努馬，他把財產放在朱匹忒的保護之下；他摹仿伊特魯里亞人，希望使土地測量員充當祭司；他給地籍工作創制了一套禮拜儀式，給劃定地界的工作規定了供奉的儀式，——總之，他造成了一種財產的宗教。^①如果這個神聖的國王沒有忘掉一件主要的事情，即確定每個公民能夠占有的數量和根據什麼條件他才能够占有，那麼，所有這些異想天開的想法就會利多於弊。因為，既然財產的本質是通過附加和利潤而不斷增加，既然出租人將利用各種機會來應用財產所固有的這條原則，那麼由此就可以推斷，財產利用它們的天然潛力和保護着它們的宗教外貌而趨向於互相兼併，錢財有無限度地增減的趨勢，——一種必然導致人民破產和共和國崩潰的過程。羅馬的歷史不過是這條規律的產物。

塔爾昆王族剛被逐出羅馬，君主政體剛被廢除，等級之間便立刻開始爭吵。公元前494年，平民脫離其他的階層到聖山去，這就導致了護民官職位의設立。那些平民感到不滿意的的是什麼呢？他

^① 同樣的或類似的風俗在各國都曾有過。除其他一些著作外，可參考米歇萊所著《法國法律的起源》和格林姆所著《德國法律的古制》。

們所不滿意的是：他們窮困，他們由于償付所有人——高利貸者（*faeneratoribus*）——的利息而弄得精疲力盡；為了貴族的利益而管理國事的共和國絲毫不給人民做事；平民被交給他們的債權人隨意處置，這些債權人可以出賣他們本人和他們的子女，並且他們既沒有爐灶又沒有家，他們維持生計的要求遭到拒絕，同時利率則保持在它的最高點等等。有五個世紀之久，元老院的唯一政策就是回避這些合理的控訴；雖然有護民官的毅力，雖然有格拉古兄弟的雄辯，雖然有馬里烏斯的暴力和凱撒的勝利，這種可惡的政策竟然大獲成功。元老院一味拖延；護民官提出的措施可能是好的，但它們是不合時宜的。大家一致承認應當要有所作為；但首先人民必須重新開始履行他們的責任，因為元老院不能對暴力讓步，並且武力只能根據法律來行使。如果人民由于尊重法治而採納這個美麗的勸告，那麼元老院就凭空製造困難；改革的措施被擱置起來，它也就此沒有下文。相反地，如果無產者的要求變得過於迫切的話，元老院就來一次對外宣戰以維持羅馬貴族，那些鄰邦也就被剝奪了自由。

但是，戰爭的陰謀不過使平民流于窮困的過程停止一下。從被征服的國家沒收得來的土地立即被列為國家的地產，即作為國有土地（*ager publicus*），並且這樣的土地是為了國庫的利益而進行耕種的。或者，像常常發生的情形那樣，它們被拍賣出去。它們之中沒有一塊是給與無產者的。這些無產者和貴族及騎士不同，他們不能依靠勝利而得到用來買進這些土地的款項。戰爭從來沒有使兵士發過財；大規模的掠奪一向都是將軍們幹的事。奧什羅和其他二十個將軍的先鋒隊在我們的軍隊中是聞名的。但是從來沒有聽說有一個士兵發了財。在羅馬，最司空見慣的控訴是：侵占公款、勒索、挪用款項。掠奪，這些行為在外省是由軍隊帶領發生的，

还有是在其他的公职上发生的。所有这些控告都是由于法官的舞弊、受贿或者由于原告放棄訴追而沉寂下来的。到了最后，罪犯总是被允許平安地去享受他的赃物；他的儿子只是由于他父亲的罪行而受到更多的尊敬。并且事实上也不能不是这样。如果每一个議會議員、上議院議員或公职人員可以被傳喚去說明他的錢財的來源的話，我們將产生什么結果呢？

“貴族們擅自独占地享受国有土地，并且像封建主那样，把他們土地中的某些部分贈送給他們的下屬——贈与人随意可以收回的一种完全不稳固的让与物。相反地，平民則仅有权享受留給他們公用的一小块牧場：一种极不公平的情况，因为，由于这样的結果，穷人所担負的捐稅——戶口捐 (census)—— 就比富人来得重。事实上，貴族总是豁免他們本应繳納的作为国有土地出让的代价和凭证的什一稅的 并且，在另一方面，如果只有公民的財產才被課稅（我們有充分理由可以这样相信），貴族的占有物却是不納稅的。”（拉布賴：《財產史》。）

为了彻底了解上面这段引文，我們必須知道，只有公民的地产——就是說，無論是在努馬分地时买到的或是后来从财务总管手中卖出来的与公共土地无关的地产——被当作財產；对于这些財產，征收一种捐稅、即戶口捐。相反地，由于公共土地的租让而得到的地产（須付一笔輕微的租金）則被叫做占有物。因此，在羅馬人中間，有一种所有權和一种占有權約束着全部地产的管理。現在，无产者的願望是什么呢？他們认为应当利用公共的土地而显然不是私人的財產来把占有權利——單純的占有權——扩展到他們身上。总之，无产者要求成为他們在征战中得来的土地的租戶。貴族由于他們的貪婪始終不願同意这个要求。他們在尽量买进这种土地之后，还想方設法取得其余的土地作为占有物。在这些土

地上，他們使用奴隶进行耕作。由于富人的竞争，人民既买不到土地，又租賃不起土地，因为——用他們自己的双手去耕种——他們不能保证提供一笔与土地在奴隶耕种下所产生的收益相等的租金，所以人民永远得不到占有物和財產。

內战在某种程度上減輕了群众的痛苦。“人民投軍到野心家的麾下，以使用武力得到法律所拒絕給他們的東西——財產。一块殖民地就是得胜的兵团的酬报。但它已經不再是国有土地了；整个意大利都处于那些兵团的任意处置之下了。国有土地几乎完全消失了……但是禍害的根源——积累起来的財產——却比以前更有力了。”（拉布賴：《財產史》。）

我所援引的作者沒有給我們說明，为什么內战之后的分割土地的过程並沒有制止积累起来的財產的并吞現象；这个遺漏是容易补充的。从事耕种所必需的东西不仅仅是土地；流动資本也是必要的，——牲口、工具、馬具、一所房屋、一笔墊款等等。从独裁者手里得到报酬并被解散出来的殖民者从哪里去得到这些东西呢？从高利貸者的錢袋中；也就是說，从貴族的錢袋中；最后，由于高利迅速增加和地产被扣押，所有这些土地終於都回到貴族手中。薩魯斯在他关于卡提利納的密謀的陈述中，告訴我們这个事实。那些参加密謀的人都是苏拉部下的老兵，他們从他那里得到了座落在阿尔卑斯山脉以南的高卢地区、托斯卡那地区 and 那半島上的其他地区的土地，作为他們效劳的报酬。自从这些从債務中解放出来的殖民者离开了他們的队伍并开始从事耕种起不到二十年，他們就已經被高利貸弄得焦头烂額，差不多破产了。由債权人的勒索所造成的穷困就是这次密謀的起因。这次密謀几乎煽动了整个意大利，并且如果有一个比較卓越的領袖和比較充足的財力，本来是可能成功的。在羅馬，人民群眾是贊助密謀者的——平民都

贊成卡提利納的密謀(*Cuncta plebes Catilinæ incepta probabat*); 同盟者對於貴族的強盜行為都感到厭惡; 從阿洛勃羅奇人(薩瓦的居民) 那里來的代表為了他們債台高筑的同胞到羅馬來向元老院提起上告; 總之, 反對大所有人的控訴是具有普遍性的。“我們請求人們和天神們前來作證”, 卡提利納的兵士、即沒有奴隸的羅馬公民說, “證明我們拿起武器來既不是為了反對祖國, 也不是為了攻擊任何人, 而是為了保衛我們的生命和自由。我們大部分人悲慘、窮困, 失去了故鄉, 由於高利貸者的強暴和殘忍, 我們都被剝奪了名譽和錢財, 我們沒有權利, 沒有財產, 沒有自由。”

卡提利納的壞名聲, 以及他的凶狠的計策、他的同謀者的魯莽、幾個人的叛變、西塞羅的策略、伽圖的發怒和元老院所造成的恐怖, 破壞了這個計劃。這個計劃作為向富人進軍的先例, 本來是可以拯救共和國並給與世界以和平的。但是羅馬躲避不了它的命運; 它的放縱的漫游還沒有達到終點。從來沒有一個國家能夠通過突然的、意外的轉變而避免應受的懲罰。要知道, 那個“永恆的都市”的長期不斷的罪行是不能單凭屠殺幾百個貴族就了結的。卡提利納阻礙了神所安排的報應, 所以他的密謀失敗了。

大的所有人借助高利貸、田租和種種利潤來并吞小的所有人的行為在帝國各處都是常事。最誠實的公民都以高額的利率來投放他們的金錢。^① 伽圖、西塞羅、布魯土斯, 所有以節儉聞名的斯多噶派, 儉朴的人(*virī frugī*), ——塞奈卡, 有德性的老師, ——都在外省以高利貸的名義征收巨額租稅; 值得注意的是, 共和國的一些最後的保衛者、即豪邁的龐培家族, 都是放高利貸的貴族和對窮人的壓迫者。但是僅僅殺死了一些人的法爾薩魯斯戰役沒有觸動

① 百分之五十、六十和八十。——布朗基的教程。

那些制度，大批产业的并吞行为一天比一天活跃了。从基督教开始存在时起，神父們一直是竭力反对这种侵占的。他們的著作充滿着对这高利貸的罪行的憤激咒罵，可是基督教徒在这种罪行上并不总是无辜的。圣西普里安就控訴过他同时代的某些主教，因为他們专心致力于可耻的、买卖证券的交易，放棄了他們的教堂，到各省去用詭計和欺騙手段取得土地所有权，同时出借金錢，利上滾利。在这种累积财产的狂热中，为什么公共土地的占有就沒有像私有财产那样集中在少数人的手里呢？

按照法律，国有土地是不能出让的，因而占有权总是可以收回的；但是执政官的指令把这种占有权无限止地延續下去，所以貴族的占有物終于变成絕对的财产，虽然占有物这一名称对它們是依然适用的。这种由元老院的貪婪所促成的轉变之所以能順利实现，完全是由于那种最可悲的、最輕率的政策。提貝留斯·格拉古想把每个公民占有的国有土地限制在五百英亩之內，如果在他那个时候曾把这个占有的数額按照每戶所能耕种的亩数确定下来，并在租予土地时明文規定，占有人必須自己耕种，不得出租，那么帝国就决不会被大地产弄得滿目荒蕪了；并且这种占有不但不能增加财产，却反而把财产兼并掉。在那个时候，地位和錢財的平等的建立和維持是由什么来决定的呢？取决于国有土地的較为公允的分割和占有权的較为明智的分配。

我强調这一点，它是极关重要的，因为它給我們一个机会去考察这种个人占有的历史，我在我的第一篇論文中曾經在很多地方提到过这种占有，而我的讀者似乎还没有什么人懂得这一点。羅馬共和国——它确实具有完全支配它的土地和对占有人規定条件的权力——是比以后的任何国家都較为接近于自由与平等的。如果元老院是明智和公正的，——如果那次向圣山隱退的时候，不是

由米納尼烏斯·阿格里巴來扮演那出可笑的滑稽戲，而是由每個公民在得到他一份占有時起來做一次放棄取得所有權的嚴正聲明，——那麼，以占有物的平等和勞動義務為基礎的共和國在獲得它的財富時，就不致於發生道德上的退化；法布里西烏斯就可不必去控制擅長技藝的人而享受到技藝的好處；古代羅馬人的征服就會成為散播文明的手段，而不是像它們實際所發生的那樣，成為一系列的殺戮和掠奪了。

但是，具有積聚和出租的無限權力的財產，由於新的占有物的增加而與日俱增。從尼祿那個時代起，僅僅六個人就擁有半個屬於羅馬的非洲。在第五世紀，一些富有的家族竟有兩百萬以上的收入；有几家占有多至兩萬名的奴隸。所有論述羅馬共和國衰亡原因的作家的意見是一致的。埃克斯地方的奇洛先生^①引証了西塞羅、塞奈卡、普盧塔克、奧林比奧道羅斯和福蒂烏斯的証言。在維斯帕西安和蒂塔斯的兩個朝代，博物學家普利尼曾經感嘆說：“巨大的地產已使意大利破產，並且正在使各省破產。”

但是，從來沒有人了解到，正像今天一樣，在那個時代財產的擴張是在法律保護之下並根據憲法而實現的。當元老院把奪取的土地交付拍賣時，那是為國庫和公共福利打算。當貴族買進占有物和財產時，他們實現了元老院的命令的意旨；當他們以高額租率出租時，他們利用了法律所規定的權利。“所有權”放款人說，“是甚至可以达到濫用程度的享受權，使用和濫用的權利（Jus utendi et abutendi）；這就是說，借貸時可以收取利息的權利，——租借、買進，然後再出租和放貸。”但是所有權也是交換、移轉和出賣的權利。所以，如果社會是那樣的一種情況，就是被高利貸弄得破產的

① 《對於羅馬人的所有權的研究》。

所有人可能被迫出卖他的财产、他謀生的手段，那他就会把它出卖；而依靠法律，积累起来的财产——貪婪的和吃人的财产——就会确立起来。^①

所以羅馬人衰微的直接的和次要的原因是共和国内部两个阶级——貴族和平民——之間的紛爭，这些紛爭引起了內战、排斥和自由的丧失，并且终于导致了帝国；但是他們衰微的主要的和間接的原因則是努馬建立起来的财产制度。

有一本我已經引证了好几次的、最近在道德和政治科学学院得奖的著作；我摘录其中的一段来結束这部分的論述。

“财产的集中”，拉布賴先生說，“在造成极端穷困的同时，迫使那些皇帝去养活和安慰人民，以便使他們忘却自己的苦难。面包和游戏 (panem et circenses)；那是对于穷人的羅馬法；無論在哪里，只要存在着一个拥有土地的貴族阶级，就会产生可怕的、也許是必然的禍害。

“为了养活这些饥饿的人口，谷物是从非洲和各省运来并无偿地分配給貧民的。在凱撒时代，就有三十二万人受这种供养。奥古斯都看到这样的措施会直接导致农业的破产；但是取消这些配給就等于把武器放在搶先覬覦政权的人的手里。那个皇帝想到这里就害怕了。

① “它的貪得无厭的本性利用法律的麻痹迅速地活动着。它准备立刻去兼并任何东西。請看那个关于牛皮的有名的双关語，当牛皮被割成皮条的时候，它大到可以把迦太基的原址全部圈进去的程度。自从狄多之后，这个傳說一直出現。人們对于土地就有这样的爱好。受坟墓所限制的、用人体的四肢、用大姆指、脚和手臂来丈量的土地，尽可能地与人的大小相符合。人还不以此为滿足，他吁請上帝来证明那块土地是他的，他力图給他的土地定出方位，使它具有天堂的形式。在极度陶醉的心情下，他使用那些用来形容万能的上帝的語句来形容财产——卓絕的、偉大无比的地产 (fundus optimus maximus)。他将使它变成他的臥榻，彼此永不分离，—— *Kai emlynnro philóteti*”——米歇萊：《法国法律的起源》。

“当谷物是无偿地发放的时候,就不可能維持农业。耕种让位給畜牧,这是人口减少的另一个原因,甚至在奴隶中間也是如此。

“最后, 日益发展的奢侈使意大利土地上盖滿了精美的別墅, 它們占用了整个整个的村庄。花园和苑林代替了田地, 自由的人民群众都逃到城市中去。农业差不多完全絕迹了, 和农业一起絕迹的是农民。非洲供应小麦, 希腊供应葡萄酒。提貝留斯悲哀地訴說着这个禍害, 因为它让羅馬人民的生命听凭風浪的摆布; 那就是他的忧虑。过了一天, 三十万饥民走上了羅馬市的街道; 那就算是一次革命。

“意大利和各省的这种衰微沒有停止。在尼祿朝代之后, 像在安提烏姆和泰倫都姆那样有名的城市中, 人口也开始减少。在貝尔蒂納克斯当政时期, 有那么多荒蕪的土地, 以致那个皇帝把这种土地, 甚至是屬於国庫的, 放棄給所有願意耕种的人, 另外还免除农民为期十年的繳納租稅的义务。元老被迫把他們三分之一的錢財投資于意大利境內的地产中; 但是这个措施只能加重他們所要加以救治的禍害。强迫富人在意大利境內购置財產就是增加使国家破产的巨大地产。最后, 我是否必須說, 奧雷利安希望把俘虏送到伊特魯里亚的荒蕪的地方去, 以及华倫蒂尼安被迫把阿勒曼尼族安置在波河两岸的富饒土地上去呢?”

如果讀者在匆匆瀏覽这本书的时候抱怨說, 书中見到的只是一些从別人著作中引证的文字、報紙和公开讲演的摘要、关于法律的注解和釋义, 那么我要提醒他, 这篇論文的目的本身就在于证明我的关于所有权的見解与人們普通主張的見解是相符合的; 我的主要研究工作决不是想要提出一种似是而非的論据, 而是去听从全世界人士的意見; 并且, 最后, 我唯一的要求是把一般的信念清楚地表述出来。我不能过分頻繁地重复这一点, ——并且我以自

豪的心情坦白承认——我絕對不提倡任何新的东西；如果有誰能言之成理地批駁我所提倡的學說，我是會根本否定我的學說的。

現在讓我們探討“野蠻人”中間的所有權的變革。

在日耳曼部落住在森林里的時期，他們沒有想到要分割土地并據為己有。土地是共同保有的；每一個人都可以犁耕、播種和收穫。但是，當那帝國一旦被他們侵入之後，他們就想起要分享土地，正像他們在勝利之後分享掠獲物那樣。“因此”，拉布賴先生說，“就有了布爾戈尼哥特族的份地 (Sortes Burgundiorum Gothorum) 和汪達爾人的土地 (Κληροὶ Ουανδύλων) 等的用語；因此德語中就有了自主地 (allod) 和地皮 (loos) 這兩個詞，它們在現代的語言中都是用來指命運所贈給的禮物的。”

當時，自由地財產，至少對於廣大的共有人來說，原來是份額相等的；因為所分配的收穫是相等的，或者至少是等價的。這種財產，像羅馬人的財產那樣，完全是個人的、獨立的、專屬的、可以移轉的，因而是可以積累和侵占的。但是它沒有像在羅馬人中間所發生的那樣成為巨大的財產，這種巨大的財產通過利息和高利貸使小型財產處於從屬地位并加以兼併；在野蠻人中間——他們愛好戰爭甚於財富，熱中於對人的支配而不熱中於對物的占有——奴役其敵人的，是以武力的優勢為憑借的戰士。羅馬人要的是物品，野蠻人要的是人。因而，在封建時代，租金差不多等於零——只是由一個小女孩送來的一只兔子、一只鸚鵡、一塊糕，几品脫^①的酒或在宗主勢力所及得到的地區內插上一根慶祝節日的花竿。作為報答，臣僕或供職人員必須跟隨主人去打仗（一種幾乎每天都發生的事，并且必須用自己的錢來裝備自己和養活自己。“日耳曼

① 品脫，英美液量名，一品脫等於中國 0.56 升。——譯者

部落的这种精神——这种結伙和联合的精神——像支配个人那样支配着土地。那些土地，像人那样，是通过互相保护、互相忠实的紐帶而附着于一个首領或一个封建主身上的。这种臣服状况就是日耳曼时代产生封建制度的費力工作。每一个不能当首領的所有人被追用正当的或不正当的手段去做一个封臣。”（拉布賴：《财产史》。）

每一个不能当师傅的技工必須用正当的或不正当的手段去做一个工匠；每一个并不从事侵占的所有人会受到侵占；每一个不能通过剥削別人而提供低于其真正价值的产品的生产者会失去工作。公会和工头制是所有权固有的竞争主义的必然結果；它們受到这样深刻的憎恨，但是如果我們不当心的話，它們是会重新出現的。它們的組織过去是摹仿封建等級制的組織的，而这种等級制是人和財物的隶属作用的結果。

給封建制的出現和大所有人的重現鋪平道路的时期，就是屠杀和最可怕的无政府状态的时期。杀戮和强暴过去从来没有对人类造成这样的破坏。如果我記得不錯的話，在其他的世紀中間，第十世紀被称为殘酷的世紀。小所有人的财产、生命和他的妻子、儿女的荣誉永远处于危險状态；他急于向他的領主表示敬意并把某些物品贈送給他自由保有的不动产所在地的教会，以期获得保障和安全。

“事实和法律两者都证实了，从第六到第十世紀，一些小的自由保有的不动产的所有人逐漸受到掠夺，或者由于大所有人和伯爵們的侵害而降到臣屬或納貢者的地位。法令汇編中充滿着限制性的条款，但这些威胁的不断重复只能說明那禍害的頑強性和政府的軟弱无力。此外，压迫的方法没有什么改变。自由的所有人的訴苦与格拉古兄弟时代平民的呻吟是完全一样的。据說，只要

一个穷人不肯把他的地产給与主教、神甫、伯爵、法官或百人队队长，这些人就立即找寻机会使他破产。他們让他去服兵役，直到他彻底破产以后，被說好說歹地劝誘放棄他的自由保有的不动产为止。”（拉布賴：《財產史》。）

有多少小的所有人和工厂主沒有被大所有人和大工厂主通过詭計、訴訟和竞争而弄得破产呢？計謀、强暴和高利貸——这些就是所有人掠夺劳动者的方法。

因此，我們可以看到财产在任何时代和在任何形式下都根据它的原則在相反的两端間摆动着——极端的分散和极端的积聚。

在它的第一端，财产差不多是无足輕重的。当财产为私人所利用时，它不过是潜存着的财产。在它的第二端，它十分完善地存在着；这时它才真正是财产。

当财产被广泛地分配时，社会就繁荣、进步、成长并很快地上升到它的势力的頂点。所以，那些犹太人跟着爱斯德拉斯和尼赫迈一起离开巴比倫之后，不久就变得比在他們的国王統治下更加富裕和更有权势。萊克古斯死后的两三百年期間，斯巴达显出一片强大和繁荣的景象。雅典的最美好的日子就是波斯战争中的那些日子；羅馬的居民一开头就分为两个阶级——剥削者和被剥削者，——他們不知道和平是怎么回事。

当财产被集中起来的时候，那个糟蹋自己的、也可以說是墮落了的社会就逐漸腐化起来，日趋衰竭——我将怎样來說明这种可怕的观念呢？——沉浸在长期不断的和致命的奢侈中。

当封建制度被建立起来的时候，社会不得不亡于那种在羅馬皇帝統治下使社会遭到毁灭的同样的禍害——我的意思是指积累起来的财产。但是，为了一种永恒的命运而被創造的人类是不会灭亡的；使人类騷扰不安的种种革命是一些起淨化作用的危机，随

后总是产生精力比較旺盛的健康局面。在第五世紀，蛮族的入侵把世界部分地恢复到天然平等的状态。在第十二世紀，一种普及到整个社会的新精神把自由給了奴隶，并通过正义把新的生命注入到各民族的心中。人們曾經說過并且屡次重复地說，基督教使世界得到了更生。那是真实的；但据我看来，这好像在時間上弄錯了。基督教对于羅馬社会沒有发生影响；当蛮族来到时，那个社会已經灭亡了。因为上帝就是这样来譴罰财产的；每一种以人剝削人为基础的政治組織都得灭亡；奴隶劳动是暴君之輩的致命伤。羅馬貴族像封建家族那样、像一切的貴族所必然的那样絕灭了。

在中世紀时代，当一种反抗的运动在开始暗中破坏积累起来的財產时，首先充分地發揮了作用的是基督教的影响。封建制度的摧毀，农奴轉变成为平民，自治市鎮的解放，以及第三等級的容許参加政权，都是基督教单独完成的事业。我說的是基督教，而不是教会；因为神甫和主教本身就是大的所有人，并且往往就以这种身分对农奴进行迫害。沒有中世紀的基督教，現代社会的存在是无法得到解釋的，并且也是不可能的。这个主張的真实性已由拉布賴先生所援引的事实本身所說明，虽然这位作家是具有相反見解的傾向的。^①

“解雇你的年老的工人吧”，拥护財產学說的經濟学家說，“辞退那个有病的僕人、那个已經沒有牙齒的衰老的女僕吧。休掉那已經不中用的美人；把那些飯桶送到收容所去吧！”

① 基佐先生认为奴隶制的取消不应單純归功于基督教，“达到那个結果，”他說，“許多原因是必要的，即文明的其他思想和其他原理的演变。”这样一般化的論断是無法駁斥的。他本来應該指出其中的一些思想和原因，使我們可以判断，它們的根源是否完全是基督教的抑或至少是基督教的精神沒有深入，因而也就沒有使它們开花結果。大部分的解放先章开头都是這句話：“为了对上帝的爱慕和我們灵魂的得救。”可是，我們是在福音公布之后才开始爱慕上帝并想到我們的得救的。

“在皇帝的时代，这些可怜虫的状况改善得不多；安东尼烏斯的长处充其量不过是他禁止了不能容忍的殘忍行为，认为那是对于财产的濫用。盖雅斯說，任何人不得濫用他的财产这一規定，是符合于共和国的幸福的（*Expedit enim reipublicæ ne quis re sua male utatur*）。

“当教会召开宗教會議时，它立即咒詛那些曾对奴隶行使这种可怕的生杀之权的奴隶主。那些奴隶，由于教会的庇护权和他們自身的穷困，难道不是宗教的最亲爱的被保护人嗎？把基督教的偉大理想体現在法律中的君士坦丁，把奴隶的生命看得和自由人的生命一样重，宣布故意处死他的奴隶的奴隶主要負杀人的罪責。这条法律与安东尼烏斯的法律之間，在道德观念上发生了一次彻底的革命；奴隶过去是一件物品；宗教使他成为一个人。”

請注意最后的一句话：“福音的法律与安东尼烏斯的法律之間，在道德观念上发生了一次彻底的革命；奴隶过去是一件物品；宗教使他成为一个人。”所以，那次使奴隶变为公民的道德上的革命是在蛮族踏上帝国的国土以前，就由基督教完成了的。我們只需就社会的人員方面去探索这次道德革命的进步意义。“但是，”拉布賴先生說得很对，“事物的情况不是一时一刻之間就可以改变的，人的情况也是一样；在奴隶制和自由之間，有过一个不能一天就填平的深淵；过渡的步驟是劳役制。”

那么，什么是劳役制呢？它和羅馬的奴隶制有什么不同呢？这种区别的根源是什么呢？让这同一位作者来回答吧。

1. 羅馬人之間的奴隶制。——“羅馬的奴隶在当时法律的观点上，不过是一种物品，——正如一头牛或一匹馬一样。他既沒有财产、家庭，也沒有人格；对于他的主人的殘暴、荒唐和貪婪，他是无法抵御的。‘把你那些已經沒有用处的牛卖掉吧’，伽图說，‘把你

的小牛、羔羊、羊毛、皮張、旧犁、廢铁、年老的奴隶和有病的奴隶，以及一切于你沒有用处的东西卖掉吧。’当奴隶主找不到市場去出卖那些因疾病或老年而变得衰竭的奴隶时，就听任他們挨餓。克劳第烏斯是这种可耻的习惯的第一个辯护人。”

2. 关于劳役制。——“我在領主的庄园中看到那些負責家务的奴隶。有些是用来伺候主人本人的；其他的負責操作家庭事务。妇女紡績羊毛；男人研磨谷子、烘制面包或为了封建主的利益而从事他們懂得不多的工艺。主人想要懲罰他們就可懲罰他們，他可以杀死他們而不受處罰，可以像对付家畜那样出卖他們和他們的一切。奴隶沒有人格，因而也沒有他自己所独有的伤亡罰款^①；他是一件物品。那笔伤亡罰款是作为财产上的損害賠償而归奴隶主所有的。無論奴隶被杀死或被偷走，賠款不变，因为所受的伤害是一样的；但是这种賠款可以按照农奴的价值或增或减。在所有这些方面，日耳曼人的奴隶制和羅馬人的奴役制是相类似的。”

这个相似之处是值得注意的。無論在一个羅馬人的別墅中或者在一个蛮族的农庄中，奴隶制总是一样的。像牛和駝一样的人是牲畜的一部分；在他的头上規定一个价格；他是一种沒有良心的工具、一种沒有人格的动产、一种既无权利又无义务的、无罪的、不負責任的存在物。

他的地位为什么改善呢？

“在好年成……”（什么时候？）“农奴开始被当作一个人了；正因为这样，在基督教思想的影响下，西哥特人的法律对于任何使农奴成为殘廢或杀死他的人处以罰款或驅逐出境的刑罰。”

① 伤亡罰款（Weregild），一种因为杀死了一个人而須償付的罰款。杀死一个伯爵是多少，一个男爵是多少，一个自由人是多少，一个傳教士是多少，一个奴隶却什么也得不到。对他的賠償是付給他的主人的。

总脫不了基督教，总脫不了宗教，虽然我們只想提到法律。西哥特人的博爱精神的初次出現是在福音的傳播以前还是以后呢？这一点必須把它弄清楚。

“在征服以后，农奴就散布在蛮族的大地产上，每一个人有他的房屋、他的一份土地和他的个人财产；作为报答，他繳納地租并服劳役。当他們的土地被出卖时，他們很少和他們的住处分开；他們和他們所有的一切都成为买主的财产了。法律不許把农奴出卖到外乡去的規定有利于这种变卖农奴的方式。”

什么事情引起了这种不仅摧毁奴隶制而且还摧毁了财产本身的法律的呢？因为，如果奴隶主不能从他的領地上把他曾經安置在那里的奴隶遣走的話，結果是奴隶就会像主人一样，成为所有人了。

“蛮族”，拉布賴先生又說，“是首先承认奴隶的家庭权和所有权的，——这两种权利是和奴隶制不相容的。”

但是，这种承认是在各日耳曼民族改信基督教以前就在他們之間流行着的劳役制的必然的后果呢，还是和宗教一起灌輸进来的正义精神的直接結果呢？根据这种精神，領主不得不尊重农奴具有一个和他自己相平等的灵魂，不得不把农奴当作一个由于受同样的洗礼而得到滌罪的、由于“上帝之子”以人的形式作出同样的牺牲而得到贖罪的耶穌基督名义下的弟兄。因为我們不应当无视于这样的事实，就是：虽然蛮族的倫理学以及他們的領主（这些領主主要是忙于战争和打仗，很少或完全不注意农业）的愚昧无知和輕率，可能对农奴的解放很有帮助；但是，这种解放的主要原則基本上还是基督教的。假定說蛮族仍然是異教徒世界中的異教徒。他們既然沒有改变福音，他們也就不会改变多神的風俗；奴隶制就会保持原状；他們就会繼續杀死那些渴望自由、家庭和财产的奴

隶；所有的民族就会降低到斯巴达人的奴隶的地位；現世的舞台上除了演員之外，就什么也不会改变了。蛮族不像羅馬人那样自私、傲慢、荒淫和殘忍。这就是在帝国崩潰和社会革新之后基督教所要影响的自然状态。但是，这种自然状态过去是建立在奴隶制和战争的基础之上的，它依靠自己的活力，可能除了战争和奴隶制之外，什么也不会产生。

“逐步地，那些农奴得到了按照和他們主人同样的标准接受审判的权利……”

他們是在什么时候、怎样和以什么名义获得这项权利的呢？

“逐步地，他們的义务被規定下来了。”

这些規定是从哪里来的呢？誰具有引用这些規定的权力呢？

“奴隶主使用农奴一部分的劳力，——例如三天——把其余的日子留給农奴自己。至于星期日，那是屬於上帝的。”

如果不是宗教，星期日怎么会規定下来呢？由此我可以推断，担当起暂时休战并減輕农奴的义务的那种权力，也就是为奴隶規定司法审判并創制一种法律的权力。

但是这个法律本身是以什么为根据的呢？——它的原則是什么呢？——当时的宗教會議和教皇对于这个問題的哲学是什么呢？由我单独来对这些問題作出答案是不会被信任的。拉布賴先生的权威將給我的话带来信任。奴隶們在每件事情上都會深受其惠的这种神圣的哲学，这种对福音的祈求，就是对于所有权的咒詛。

那些零星的自由保有的不动产的所有人是中間阶层的自由民，他們由于貴族的虐政而墮入比佃戶和农奴更恶劣的境地。“农奴所負担的战争費用比自由民来得輕，至于法律上的保障，那么由农奴的同輩来对他进行审判的領主法庭則远胜过村議會。与其由貴族来当法官，还不如由他来做領主。”

同样地，今天与其让一个拥有大資本的人成为竞争的对手，还不如让他成为合伙人。誠实的佃戶——每星期可以获得一笔有限的但經常的工資的农业劳动者——的地位，要比一个独立的但是小的农民或者一个获有許可证的穷苦技工值得羡慕些。

在那个时候，所有的人不是領主便是农奴，不是压迫者就是被压迫者。“那时在修道院或領主的塔楼的保护下形成了一些新的社会；它們的人手使土地变得肥沃，它們就在这土地上不声不响地散布开来；它們从消灭自由阶层的过程中取得权力，并把这些阶层吸收到自己这方面来。作为佃戶，这些人对于他們为懶惰的、掠夺成性的主人耕种的土地一代一代地取得了神圣的支配权。社会上的騷动平息得愈快，就愈有必要去尊重这些农奴的結合和继承财产，因為他們用自己的劳动，已經确实为他們自己的利益而規定了土地的时效。”

請問，这里既然已經存在着相反的权利和占有，怎样才能取得时效呢？拉布賴先生是一个律师。那么，他在哪里看到过奴隶的劳动和佃戶的耕种可以損害一个每天在起着所有人作用的公认的主人，而为他們自己的利益来規定土地的时效呢？讓我們不要隱瞞事实吧。佃戶和农奴財发得愈快，他們就愈加希望取得独立和自由；他們开始联合起来，举起他們的地方自治的旗帜，盖造了钟楼，在他們的市鎮建筑了防御工事，拒絕向他們的領主偿付欠款。他們是完全有理由这样做的；因为，他們的景况确实是不能忍受的。但是在法律上——我的意思是指羅馬法和拿破侖的法律——他們拒絕服从他們的主人并拒絕向这些人繳納貢稅是不合法的。

可是，平民的这种觉察不出来的霸占财产的行为是由宗教所鼓动起来的。

領主使农奴束縛在土地上；宗教則答应农奴享有支配土地的权利。領主向农奴征收捐稅；宗教則确定了捐稅的範圍。領主可以杀死农奴而不受懲罰，可以夺取他的妻子、强奸他的女儿、掠夺他的房屋并搶劫他的积蓄；宗教則遏制他們的强暴行为；它把領主驅逐出教。宗教是粉碎封建所有权的真正原因。为什么如今它就沒有足够的勇气坚决地去譴責資本主义的所有权呢？自从中世紀以来，社会的經濟制度除形式以外沒有变更；它的种种关系始終沒有改变。

农奴解放的唯一結果是所有权易手；或者說得更恰当些，造成了一些新的所有人。权利的扩大非但不能匡救弊害，而且迟早要做出不利于平民的行动。可是，那种新的社会組織并不在所有的地方都遇到同样的目的。例如在倫巴迪亞，人民通过工商业很快地变得富裕起来，不久就获得了甚至可以把貴族排斥在外的权力——最初是貴族变穷了，地位降低了，并且不得不为了生活和維持他們的信用而爭取加入行会；后来，由于所有权的照例的使人屈服的作用导致了錢財的不平等、富裕和穷困、嫉妒和憎恨，那些城市迅速地从最繁茂的民主变成少数野心領袖所控制的地方。这就是倫巴迪亞地区大部分城市——热那亚、弗洛倫斯、波倫亚、米兰、比薩等等——的命运；后来这些城市的統治者常常更換，但从此以后它們一直沒有朝向有利于自由的方向发展。人民容易避免暴君的虐政，但是他們不懂得怎样去摆脱他們的暴虐的后果；正如在我們躲开了凶手的鋼刀的同时，我們却死于一种体质遺傳病那样。一个国家一旦成为所有人，它就必然趋于灭亡，或者必然有一次外来的侵略迫使它重新开始它的迂迴的进化路程。^①

① 鼓舞着自治市鎮的暴虐和专权的精神沒有躲开历史家的注意。“平民团的組織”，梅伊埃說，“不是从真正的自由精神出发，而是从想要免除領主所加的負擔的願

“自治市鎮一經組織起來，國王就把它們看作高級的藩臣一樣。可是，正像下級的臣屬除非通過直屬的藩臣就不能和國王往來那樣，那些平民除非通過自治市鎮也就不能提起申訴。

“同樣的原因產生同樣的結果。每個自治市鎮成為一個由少數公民統治着的單獨的小國家；他們力求擴展自己的權力來支配其他的公民；後者跟着就向那些沒有公民權的不幸的居民進行報復。在沒有得到解放的國家中的封建主義和自治市鎮中的寡頭政治造成了差不多同樣的損害。在自治市鎮中，存在着一些分區協會、聯誼會、商人協會，在大學中存在着各學院。壓迫很重，自治市鎮的居民請求取消自治市鎮的事情在當時是並不稀奇的……。”（梅伊埃：《歐洲的司法制度》。）

在法國，革命比較緩和得多。托庇於國王的保護之下的自治市鎮發見這些國王是主人而不是保護人。當封建主義在黎塞留手中受到致命的打擊時，那些自治市鎮的自由早就喪失了，或者可以說是它們的解放已經停頓了。於是自由停止不前了；擁有藩屬的諸侯掌握着獨占的完整的權力。貴族、教士、平民、議會，總之是除了少數表面上的權利之外，一切都受國王的控制；這個國王像他以前的祖先那樣，經常地並且差不多總是透支地消耗着他的領土上的收益——那個領土就是法國。最後，到了1789年，自由重新開始前進；曾經用了一個半世紀才使封建所有權的最後的形式——君主政體趨於衰落。

法國的革命可以界說為物權代替了身分權；這就是說，在封建主義時代，財產的價值是由所有人的身分來決定的，在革命之後，

望、從個人利益和對於別人的福利的羨慕……中生長出來的。每一個自治市鎮或公會都反對創立任何一個別的自治市鎮；並且這種精神增強到這樣的一種程度，以致於英國國王亨利五世於1432年在岡城創辦了一所大學，巴黎和巴黎大學都反對這個敕令的註冊。”

对于人的尊重是按照他的财产的比例而定的。現在，我們已从上文所陈述的内容看到，这种对于劳动者的权利的承认曾經是农奴和自治市鎮的坚定的目的，是他們作出种种努力的內心的动机。1789年的运动只是那个长期叛乱的最后阶段。但是在我看来，我們好像沒有充分注意到这样的事实：由同样的原因所鼓动的、由同样的精神所鼓舞的、通过同样的斗争而得胜的1789年革命，在意大利早在四个世紀以前就已完成。意大利是第一个对封建主义发出了作战信号的国家；法国已經跟上；西班牙和英国正在开始行动；其余的国家还在睡觉。如果真要給世界做出一个偉大的榜样，那么就該把苦难的日子大加縮短。

請注意下列从羅馬帝国时代直至現今的历次所有权的革命的簡表：

1. 第五世紀。——蛮族入侵；帝国土地分成一些独立的部分或自由保有的不动产。

2. 从第五到第八世紀。——自由保有的不动产的逐步集中，或者小块的、自由保有的不动产轉变为采地、封地、从屬的采地等等。巨大的所有权，小型的占有。查理曼（771—814）通令規定一切自由保有的不动产都从屬于法国国王。

3. 从第八到第十世紀。——国王与高級侍从之間的关系发生破裂；后者就成为自由保有不动产的所有人，同时較小的侍从不再承认国王而依附于最近地区的藩主。封建制度。

4. 第十二世紀。——农奴爭取自由的运动；自治市鎮的解放。

5. 第十三世紀。——在意大利，身分权和封建制度的廢除。意大利的各共和国。

6. 第十七世紀。——在法国黎塞留內閣时期封建制的廢除。专制政治。

7 1789年。——出身、等級、省区和公会等一切特权的廢除；
人身平等和权利平等。法国的民主政治。

8 1830年。——个人所有权所固有的集中原則受到注意。社
团观念的发展。

我們对这一系列的轉变和变迁思考得愈多，我們就愈加清楚地看到，这些轉变和变迁在它們的原則上、表現上和結果上都是必然的。

那些渴望得到自由的、缺乏經驗的征服者把羅馬帝国分成无数像他們自己那样自由和独立的領地，那是必然的。

这些爱好战争甚至比爱好自由更甚的人将順从他們的領袖，并且由于自由保有的不动产所代表的是人，因而财产会侵犯财产，那是必然的。

在不作战时經常閑蕩的貴族的統治下，会产生許多劳动者，他們依靠生产力以及財富的分配和流通，会逐渐贏得对于商业、工业和一部分土地的控制权，并且当他們成为富人时，他們也会渴望得到权力和权威，那是必然的。

最后，当获得了自由与权利平等，而由劫掠、穷困、社会不平等和压迫等伴随的个人所有权依然存在时，就会有人探究这个弊害的原因，并产生一种普通联合的观念，因而在劳动条件下，所有的利益都会得到保障和巩固，那也是必然的。

扼要地重复說一下。

“当弊害达到过分严重的程度时，”一个博学的法律家說，“它是会自行矯正的；而那种旨在增加国家权力的政治革新，則最后会屈服于它本身工作的效果。日耳曼人为了要获得他們的独立，曾經推选了領袖；不久他們就受到他們的国王和貴族的压迫。君王为了要控制自由人，用志願兵把自己包圍起来；并且他們觉得自己是

从屬於他們的傲慢的侍臣了。总督 (Missi dominici) 是为了維持皇帝的权势和保护人民不受貴族的压迫而被派到各省去的；他們不但在很大程度上篡夺了皇权，而且对待居民更加严酷。自由人为了避免兵役和法院方面的义务而去充当侍臣；而他們就立即被牽涉到他們領主的一切个人糾紛中去，被迫在这些領主的法庭中履行陪审的义务……。国王保护城市和自治市鎮，希望使它們不受高級侍臣的支配，并使他們自己的权力更为絕對化；把立宪政权在欧洲的一些国家中建立起来的的就是这些自治市鎮，它們現在使王权受到了遏制并且引起了普遍的要求政治改革的願望。”（梅伊埃：《欧洲的司法制度》。）

什么是封建主义？大領主反对农奴和反对国王的联盟。^① 什么是立宪政府？資產階級反对劳动者和反对国王的联盟。^②

封建主义是怎样灭亡的呢？是在自治市鎮和国王权力的結合

① 在精神上和它的天意的定命上，封建主义是人类的个性对于欧洲在中世紀时代就已蔓延起来的僧侶共产主义的长期反抗。在異教徒的狂欢作乐之后，利己主义被基督教引导到相反的极端——用一种无限的克己精神和对于世間欢乐的絕對漠視来冒它自己生命的危險。封建主义是起着平衡作用的力量，这种力量曾把欧洲从宗教公社和摩尼教派相結合的势力下挽救出来。那些摩尼教派自第四世紀起就以不同的名称在不同的国家中萌芽起来。現代的文明，在关于人身、婚姻、家庭和国家等观念的确立上，是应当归功于封建主义的。（关于这个論題，参閱基佐《欧洲文明史》。）

② 在1830年7月和以后的岁月中，这点就变得明显了，在这个时期，拥有选举权的資產階級为了要控制国王而完成了一次革命，并为了約束人民而鎮压了叛乱。資產階級利用陪审官、地方长官、它在軍隊中的地位 and 它的市政机关中的专制主义，統治着国王和人民。比任何其他階級更力保守和更为退化的，就是資產階級。制造內閣和推翻內閣的，就是資產階級。摧殘上議院的势力并在不滿时即推翻国王的，就是資產階級。国王正是由于想取得資產階級的欢心才使自己失去民心的。对于人民的希望感到煩恼并阻碍改革的，就是資產階級。資產階級的報紙是向我們宣傳道德和宗教，同时却又力自己保留着怀疑主义和冷淡态度的报纸；它們攻击个人負責的政府，并且贊成不让那些沒有财产的人享有选举权。資產階級宁可接受任何事情而不願无产階級解放。一旦它认为自己的特权受到威胁时，它就立即和王权團結起来；誰不知道，就是在这种时刻，这互相对立的两方面才停止爭吵的呢？……这是一个所有权的問題。

中灭亡的。资产阶级的贵族将怎样灭亡呢？将在无产阶级和主权的結合中灭亡。

自治市鎮和国王反对封建主的斗争的直接結果是什么呢？就是路易十四的君主統一。无产阶级和主权結合起来反对资产阶级的斗争的結果将会是什么呢？国家和政府的绝对的統一。

还須注意到单一的和最高的国家在它的行政机关和中央的权力机关中是否由一个、五个、一百个或一千个人来代表；这就是說，还須注意到，設了防柵的王权是否想依靠人民来維持它自己，还是不想依靠人民，并且路易-菲利浦是否願意他的王朝成为有史以来最著名的王朝。

我曾尽可能簡略地但同时也要尽可能确切地作了这个說明，把事实和細節略去不提，以便我可以更多地注意社会的經濟关系。因为研究历史犹如研究人体构造；正像后者具有可以分別研究的組織、器官和机能那样，前者同样具有它的整体、它的工具和它的原因。当然，我并不硬說貧困的原則完全概括了一切社会力量；但是，像在那个我們称之为身体的奇妙的机器方面，整体的协调容許我們从研究一个单独的机能或器官的过程中得出概括的結論那样，在討論历史原因时，我們同样能够从单独一类的事实进行绝对正确的推理工作，因为我确信在这个特殊种类和世界史之間存在着完善的相互关系。一个国家有怎样的所有权，它就有怎样的家庭、婚姻、宗教、民政和軍事組織以及立法和司法制度。从这个观点看来，历史是一种十分重要的和崇高的心理研究。

那么，先生，在我撰文反对所有权时，我是否只是引述历史的語言呢？我曾对現代的社会——以前各种社会的女儿和承继人——說过，做你所做的事情吧（Age quod agis）；去完成六千年来你在上帝的启发和命令下一直在做的工作吧；赶快走完你的路程吧；既

不要向右轉，也不要向左轉，而是要順着你面前的這條路前進！你尋求理性、規律、統一和紀律；但是從今以後，你只有把你童年的面紗扯掉，不再遵循本能的指導，你才能找到它們。喚醒你那睡着的天良吧；睜開眼睛去看看沉思和科學的純潔的光芒吧；看清楚那個在夢寐中驚擾着你的、長期使你處於一種難以形容的痛苦狀態的鬼怪吧。認識你自己吧，啊，你這長期受騙的社會！認識你的敵人吧！……我已經揮擊了所有權。

我們往往聽到土地所有權的辯護人在為他們的見解作辯護時援引了各國和歷代的證據。我們可以根據剛才所說的話，來判斷這個歷史的論證同真正的事實和科學的結論符合到怎樣的程度。

為了完成這個辯解，我必須考察各種不同的學說。

如果沒有一種具體的學說來明確政治、立法和歷史的原理並揭示它們的規律，總之，如果沒有一種哲學，那麼既不能說明這些政治、立法和歷史，也不能了解它們。要知道，至今還使全世界的注意力分散開來的那兩個主要的學派，都不能滿足這個條件。

第一種學派在其性質上主要是實踐的，它限於說明事實，並且由於埋頭學習，很少注意到人類是根據怎樣的規律而自行發展的。對它來說，這些規律是萬能的上帝的奧秘。如果沒有上天的委託，誰也不能探測它們的究竟。在把歷史事實應用到政治上去的時候，這個學派沒有進行推理；它沒有作任何預測；它不把現在和過去作一番比較來預言將來。按照它的見解，經驗的教訓只是教我們去重復舊的錯誤，它的全部哲學在於永久不變地追溯古代的証迹，而不是永遠按照這些証迹所指出的方向勇往直前。

第二種學派可以稱為宿命論的或汎神論的。對它來說，那些帝國的運動和人類的革命都是萬能的上帝的表現和體現。同神的本体相一致的人類在出現、形成和毀滅所構成的循環中旋轉着；它

个循环必然是排斥絕對真理的观念和摧毀天道及自由的。

相当于这两种历史学派，存在着两种同样相反的并且具有相同特征的法律学派。

1. 實踐的和傳統的学派，对于这个学派來說，法律永远是立法者的一种創造、他的意志的表示、他所恩賜的特权，总之，应当被看做一种明智而合法的恩賜的断言，不問它所宣告的是什么。

2. 有时被称为历史学派的宿命論的和汎神論的学派，它反对第一种学派的专制主义，主張法律像文学和宗教那样，永远是社会的表現——它的表示、它的形式、它那动的精神和不断变更着的灵感的外部的實現。

这两种学派都否認絕對，从而都拒絕承認一切實証的和先驗的哲学。

現在，显然可以看出，無論我們对于这两个学派的理論采取怎樣的看法，它們都完全不能令人滿意；因为如果把它們对立起来，它們却不能形成一个两端論法——这就是說，如果其中一个是錯誤的，我們并不能够因此說另一个是正确的；如果把它們联合起来，它們又不能構成真理，因为在它們的心目中都沒有絕對，而沒有絕對就沒有真理。它們分別构成了一個正題和一个反題。所以还須找寻的是合題，这个断定有絕對存在的合題可以辯明立法者的意志是正当的，可以說明法律的变化，消灭人类的循环运动的學說并証实人类的进步。

法律学家虽然抱有固执的偏見，却由于他們所从事的研究工作的性质，曾經不可抗拒地表示怀疑，法学上的絕對是否像一般人所設想的那样是屬於空想的；这种怀疑是从他們对于立法者有責任加以調整的各种关系进行比較时产生的。

得到学院的很高荣誉的拉布賴先生用下面的話来开始他的

《財產史》：

“如果那个只是規定人与人之間的相互利害关系的契約法几世紀以来沒有变动（除非在涉及证据較多而涉及义务的性質較少的某些形式下），那个規定公民之間相互关系的关于財產的民法却发生过几次剧烈的改变，并在改变的过程中同社会上所有的变迁采取同一的步調。契約法在本质上坚守着深入人心的永恒正义的原則，所以它是法学的不变的因素，在某种意义上說也就是它的哲学。相反，財產則是法学的可变的因素，是它的历史，它的政策。”

了不起！在法律上，因而在政治上，存在着某种可变的東西和某种不变的东西。不变的因素是义务，正义的約束，責任；可变的因素是財產，——就是法律的外部的形式，契約的主題。由此可以推断，法律可以改变、变更、改革和判断財產。如果您可以的話，請您把这种說法同一种永恒的、絕對的、永久的和完整无缺的權利的观念調和一下看。

可是，当拉布賴先生又說出下列的話語时，他就和他自己的心意完全一致了：“土地的占有，在社会着手加以处理以前一直只是以暴力为根据的，并且是和占有人的主張結合起来的。”^①稍后他又說：“所有权不是天然的，而是社会的。法律不仅保护財產：它們还产生財產，”等等。要知道，法律可以廢除它所規定的事項；尤其是因为按照拉布賴先生——历史学派或汎神論学派的一个公开的成員——的意見，法律不是絕對的，不是一种观念，而只是一种形式。

① 最近，一位非常值得尊敬的議會議員高奇埃先生在讲坛上发表了同样的見解。“大自公，”他說“沒有把地產給予人們。”如果把只能指明一个种类的形容詞土地的改力可以說明整个屬类的形容詞資本主义的，那么高奇埃先生就变成一个平等主义者的信徒了

但是，为什么财产是可变的，并且和义务不同，不能明定它的意义和加以澄清呢？在未免有些大胆地肯定說在权利上沒有絕對原理（难以想像的最危險的、最不道德的、最专橫的——总之是最反社会的——断言）以前，應該使所有权受到一次彻底的查考，以便证明它的可变的、专断的和偶然的因素以及它的永恒的、正当的和絕對的因素；于是，在完成了这步手續之后，那就容易来解釋法律并糾正所有的法典了。

現在，我声明我已对所有权做了这种研究，并且是十分詳尽的；但是，或者是由于公众对一本沒有經過推荐的和并不动人的作品不感兴趣，或者是——这一点更有可能——由于說明的軟弱无力以及缺少那种可使作品具有特色的天才，所以第一篇关于所有权的論文沒有得到重視；只有极少数的共产主义者在翻閱之后肯惠予非难。只有您，先生，不計較我在对您的經济学前輩所作的一次过于严格的批評中所表示的怠慢态度，——只有您对我作了公正的判断；虽然我不能，至少逐字逐句地，接受您第一次的判断，但是对一个过于模稜两可而不能认为是最后的裁决，我还是只有向您提起上訴。

我不打算現在就开始討論原理，我将滿足于从这个簡單明了的絕對的观点来評價我們这一代所产生的关于所有权的学說。

关于所有权的最确切的观念是羅馬法給予我們的，在这方面古老的法学家是忠实地遵循了羅馬法的。所有权是一个人对一件东西的絕對的、專屬的、独断独行的支配权——一种由于长期占有而开始的、通过占有而維持下来的、最后借助于时效而在民法上得到批准的支配权；一种使人和物等同起来的支配权，以致所有人可以說：“凡是使用我的田地的人实际上就是强迫我为他劳动；所以他应当給我补偿。”

我把可以获得所有权的次要方式——傳統、出賣、互換、繼承等等略过不提，因为它们和所有权的起源毫无共同之处。

因此，包梯埃說財產支配權而不單純說財產。最博学的法学著作家——仿效那承认有一种所有權和一种占有權的羅馬大法官——曾把支配權同用益權、使用權和住居權仔細地区別开来。后面这三种权利归結到它們的自然範圍，就是正义的表现；并且，按照我的看法，它們会排挤掉支配權，并終于构成全部法学的基础。

但是，先生，您該惊叹那些体系的粗陋或者毋宁說是邏輯的灾难！羅馬法和所有受它启发的学者教导說，所有權按其根源來說是被法律批准的先占權，另一方面，一些不滿足于这个粗暴定义的現代法学家却断言所有權是以劳动为基础的。他們立刻推論說，一个不再劳动而使另一个人代替他劳动的人就丧失了享受后者的收入的权利。根据这一原則，中世紀的农奴要求取得对于財產的合法权利，并因而要求享受政治权利；1789年教士們被剝夺了巨大的地产，得到了一笔补助金作为交换；在复辟时期自由主义的議會議員反对十亿法郎的賠款。“国家”，他們說，“通过二十五年的劳动和占有而取得了移民們由于放棄和长期怠惰而被沒收的財產；为什么貴族應該受到比教士更为有利的待遇呢？”^①

一切不是从战争中产生的霸占行为都是由劳动造成的并且是

① 一位比較法的教授勒米尼埃先生更趨极端。他竟敢說，国家拿走了教士的全部財產，不是因力懶惰，而是因力不相称。“你們曾使世界文明，”这位平等的提倡者在對教士講話时高声說，“就是为了这个緣故你們得到了財產。在你們手中，它們立即成为一种工具和一利酬报。可是現在你們不应当得到它們，因为你們早就不再使任何事物文明了。”

这个立場和我的原理是完全符合的，我衷心贊成勒米尼埃先生的憤怒，但是我不知道曾否有过一个所有人确实因为他是不相称而被剝夺了財產。尽管这件事情看起来很合理、合乎社会性、甚至很有益处，它却是和財產的用途和慣例完全相反的。

得到它的支持的。从羅馬帝国灭亡起直到今天，全部現代史都证明了这一点。并且好像是要給与这些霸占行为一种合法的核准似的，那种破坏所有权的劳动学說就在羅馬法中在时效的名称之下被讲解得十分詳尽。

据說，从事耕种的人可以使土地变成他自己的；因而所有权就不再存在了。旧的法学家清楚地看到了这一点，他們不是沒有高声地反对过这种新鮮事物；在另一方面，那个年輕的学派則嘲罵先占学說的荒謬。其他一些人出来企图把这两种見解綜合起来进行調停。他們像世界上所有主張中庸之道的人那样失败了，并且因为他們的折衷主义而受到了嘲笑。現在发生恐慌的是在老派学說的陣营里；从一切方面傳开了为所有权的辯护、对所有权的研究、关于所有权的学說，其中的每一項既然都是与其他各項矛盾的，这就給所有权带来一次新的創伤。

的确，不妨看看那些卤莽的所有权辯护人这样輕率地使自己陷入的不可救药的困难、矛盾、謬誤和奇怪的胡說。我看中了折衷主义者，因为把这些人杀死了，其他的人也就活不长了。

法学家特罗普隆先生在《法学》期刊的編輯的心目中被当作是一个哲学家。我告知《法学》期刊的先生們，根据哲学家們的意見，特罗普隆先生不过是一个律师；我可以证明我这个断言。

特罗普隆先生是一位进步的保卫者。“法典上的話，”他說，“是十八世紀的古典作品中洋溢着有益的精华。想要取消它們……那就是侵犯进步的規律，就是忘記了前进的科学是一种成长着的科学。”^①

現在，像我們所已經看到的，那部分容易变动的和进步的法

① 《論时效》。

律，是关于财产的部分。如果你們問起，在所有权方面應該采取哪些改革，特罗普隆先生沒有答复；可以希望得到什么样的进步？沒有答复；在全世界联成一体时财产将遭到什么样的命运？沒有答复；在财产方面，什么是絕對的和什么是偶然的，什么是真实的和什么是虛假的？沒有答复。关于财产，特罗普隆先生贊成不动和維持原状。在一个进步的哲学家的思想中，还有什么比这更加非哲学的呢？

可是，特罗普隆先生是想到过这些事情的。“在現代作家关于财产的学說中，”他說，“存在着許多缺点和过时的思想；杜利埃和杜兰东两位先生的著作可以作证。”于是，特罗普隆先生的学說就作出諾言，要提供一些有力的論点，一些先进和进步的思想。讓我們来查看一下；讓我們来研究一下：

“人在面对着一件使他可以满足生活需要的物体时，就感到一种对于这个物体的权力。他身为无生命的、无智慧的万物之王，觉得他具有一种改变它們、支配它們并使之适合于他的用途的权利。从这里就产生了财产的主体，它只有在对事物行使时才是合法的，如果对人行使的話，它就永远不是合法的。”

特罗普隆先生沒有多少哲学家的气息，因此他甚至不了解他所卖弄的哲学用語的含意。他把物体說成是财产的主体；他应当說的是客体。特罗普隆先生使用了解剖学家的語言，因为解剖学家是把主体一詞用来代表在他們實驗中所采用的人类的肢体的。

我們的作家在后面又重复了这个錯誤：“自由，它制胜了物体，财产的主体，等等。”财产的主体是人；它的客体是物体。但是連这一点也不过是很小的煩惱；我們立刻将要受到某些人的苦难

因此，按照剛才所援引的那段文字，财产的原理就非到人的良心和人格中去找寻不可。这个学說有沒有什么新的創見呢？显

然，从西塞罗和亚里士多德以至更早的时代起，那些主張物件屬於先占者的人从来沒有想到，占用是可以由一些缺乏良心和人格的生物来实行的。人性虽然像物体是財產的客体那样，可以是財產的要素或主体，但它不是条件。現在我們最需要知道的就是这个条件。到此为止，特罗普隆先生沒有比他的老师告訴我們更多的事理，他用来修飾他的文体的那些詞藻也絲毫沒有使旧思想增加什么新的內容。

那么，財產包含三項：主体、客体和条件。关于前兩項，没有什么困难。至于第三項，即財產的条件，直到今天对于希腊人也像对于蛮族一样，曾經是先占行为的条件。进步的博士，現在您对这一点有什么高見呢？

“当一个人第一次把双手放在一件无主物上的时候，他完成了一次在人与人之间极为重要的行为。这样取得和占有的物体就成为，可以这样說，持有它的人的人格的一部分。它就像他自身一样成为神圣的了。要把它拿走，就不能不侵犯他的自由，或者要把它搬走，就不能不粗暴地侵犯他的人身。当台奥奇尼斯說‘別擋住我的光綫！’的时候，他不过表示了这种直觉的真理。”

很好！但是这位犬儒学派的巨擘，这位很会批評人的、很傲慢的台奥奇尼斯本人，因为另一个犬儒主义者占据了阳光之下的同一块地方，是否就有权向他索取一块錢的地租作为占用二十四小时的代价呢？造成所有人的就是这一点，您沒有能够辯明的也是这一点。在从人格和个性推究到所有权时，您就不知不觉地构成了一个三段論式，在这个論式中，和亚里士多德所規定的定律相反，結論所包含的內容多于前提。人类个人的个性可以证明和集体占有(communio)相对立的原先叫做独有(proprietas)的个人占有。它产生了你的和我的之間的區別，这两个詞是真正的平等。

的符号,其中絲毫不含任何隶属的意义。“从模棱两可的話到模棱两可的話”,米歇萊先生說,^①“财产会慢慢地走到世界的末日;如果人自身不是它的范围的話,他就不能限制它。人和财产在哪里发生冲突,那里就是财产的限界。”总之,生物的个性摧毁了共产主义的假設,但它并不因此而产生所有权——根据这个所有权,一样东西的持有人对于代替他的地位的人可以行使一种要求付款和宗主的权利,这种权利向来被当作和财产本身是同一的。

此外,对于那个合法地取得占有而不損害任何人的人不得撤銷他的占有,否則就不免是彰明昭著的非正义的行为,这不是特罗普隆先生所說的直覺的真理,而是和财产毫无关系的內在感覺的真理。^②

还有,特罗普隆先生承认占用是财产的一个条件。在这一点上他是同羅馬法一致的,也是同杜利埃和杜兰东两先生一致的;但是按照他的意見,这个条件不是唯一的,就在这一点上他的学說越出了那两位先生的学說的范围。

“但是,不論从单独占用得来的权利具有怎样的专属性,当人已經用他的劳动塑造了物品,当他已經在它里面放进了他自己的一部分,用他的劳力加以改造并在它上面盖上了他的智慧和努力的印鉴时,上述权利的专属性是不是更要濃厚呢?在所有的获得行为中,这是最正当的一种,因为它是劳动的代价。誰要是使一个人不能享受这样改造的、这样賦与人性的物品,他就会侵犯这个人

① 《法国法律的起源》。

② 尊敬自己的父母,感激自己的恩人,既不杀人也不偷窃,这些都是內在感覺的真理。服从上帝胜于服从人,使人各得其所应得,整体大于部分,直覺力两占間最短的途徑,这些都是直覺的真理。两者都是先驗的,但是前者是被良心所感覺到的,并且只意味着心灵的单纯动作,后者则是被理智所覺察到的,意味着比較和关系。总之,前者是情感,后者是观念。

本身，就会使他的自由受到最深重的創伤。”

特罗普隆先生在討論劳动和勤勉时，炫耀了他整个的丰富的辯才，我把这些很美丽的解說略过不提。特罗普隆先生不仅是一个哲学家，他又是一个演說家、一个艺术家。他善于向良心和热情作呼吁。如果我要詳細批評的話，我可以把他的詞藻批駁得体无完肤；但是目前，我只限于談他的哲学。

如果特罗普隆先生在拋棄占用这一根本事实并大談其劳动學說以前，只要懂得如何思考和思索的話，他就会自問：“占用是什么呢？”那么他也許会发现：占用不过是个一般的名称，可以用来表示各种的占有方式——强占、暫駐、永居、居住、耕种、使用、消費等等；因而劳动不过是占用的一千种方式中的一种。他也許終于会懂得，从劳动中产生出来的占有权，像由簡單的掌握物品的行为所产生的占有权那样，是受同样的一般法則的支配的。在他應該推理时，他却进行狡辯，他不断地把他的譬喻誤认为法律上的定理，他甚至不知道用归納法去求得一般概念并形成一個范疇，像他这样的人是一种什么样的法学家呢？

如果劳动与占用是等同的話，它使劳动者所能得到的唯一利益，就是对于他劳动的对象的个人占有权；如果它与占用有所不同，它就产生一种只能与它本身相等的权利——这就是說，一种和占用人的劳动一起开始、一起繼續和一起終了的权利。正由于这个緣故，用法律上的用語來說，人們不能单靠劳动而获得对于一件东西的合法权利。他还必須在一年零一天的期間內保持着它，才能被当作是它的占有人；或者占有它滿二十年或三十年，才能成为它的所有人。

这些初步說明一經确立，特罗普隆先生的整个結構就由于它自己的重量而崩潰了，他試圖作出的論断也就消失了。

“财产一旦由于占用和劳动而被取得之后，它就不但用同样的手段，而且还由于持有人不肯放棄权利，自然而然地保存下来；因为根据财产已經上升到一个权利的高度这一事实来看，它就具有永久保持下去并在一个不定时期內繼續存在的性质……从一种理想的观点来考虑时，权利都是不灭的和永恒的；只能对偶然事件发生影响的时间，像它不能伤害上帝本身那样，不能对这些权利有所妨碍。”令人惊奇的是，我們这位作家在談到理想、时间和永恒时，在他的語句中沒有运用在現今的哲学著作中非常时髦的柏拉图的神翼。

除了謊話之外，在世界上的一切事物中，我最恨无意义的謬論。财产一旦被取得之后！好吧，如果它是被取得的話；但是，既然它不是被取得的，它就不能被保存下来。权利是永恒的！不錯，在上帝的眼光中，正像柏拉图主义者的原型的观念那样。但是在地球上，权利只能在主体、客体和条件的面前才能存在。如果去掉这三者的任何一种，权利就不再存在。所以个人的占有在主体死亡时、在客体毁灭时或者在交換或放棄时，就不再存在。

但是，讓我們姑且同意特罗普隆先生的意見，承认财产是一个絕對的和永恒的权利，除非根据契約和所有人的意願，它是不能被毁灭的。随着这种見解而来的后果是什么呢？

为了說明时效的正当和效用，特罗普隆先生假設了一个久已被人遺忘的甚或人們所不知道的所有人要想排除一个实际占有人的占有的情况。“在开始时，占有人的錯誤是可以原諒的，但不是无法补救的。在占有繼續进行和逐漸年代久远之后，它給自己全身穿上标志着真实的鮮艳衣服，高声地讲着正义的語言，并包含許多可靠的利益，因此我們大可以問一下，回复到真实的情况是否会比核准它（这无疑是一种錯誤）一路所散布的虛构造成更大的混乱

呢？当然会造成更大的混乱；我們必須毫不猶豫地承認，醫療的辦法會比疾病更糟，如果加以採用，它勢必會導致對權利的最粗暴的侵犯。”

從什麼時候起功利成為法律的一個原則的呢？當雅典人根據亞里斯泰提斯的意見拒絕一個對他們的共和國非常有利但是十分不公正的建議時，他們比特羅普隆先生表現了更為敏銳的道德感和更大的賢明。財產是一種永恆的權利，它不受時間的影響，除了所有人的行為和意願之外，它是不為任何事物所破壞的；而現在，人們卻從所有人那里奪走這個權利，並且是根據什麼理由呢？我的老天爺！根據人不在這個理由！法學家在爭奪權利的時候難道不是真的受任性的支配的嗎？當這些先生高興的時候，懶惰、不相稱或人不在就可以使一種權利失效，而在完全類似的情況下，勞動、居留和德行又不足以取得這個權利。法學家拒絕承認絕對，這是不足為奇的。他們的最大的樂事就是法律，他們的亂七八糟的想像是法學方面發生演變的真正原因。

“即使名義上的所有人說不知道，他的主張也絲毫不見得更為有效。事實上，他的不知道可能是無可原諒的疏忽等等所造成的。”

哎喲！為了通過時效而使剝奪行為合法化，您就假定所有人犯有过失！您譴責他人不在，——這種情況可能是出於無奈的；您譴責他的疏忽，而並不知道造成這個疏忽的原因；您譴責他的漫不經心，——這是您自己的毫無根據的設想！這是荒謬的。只要作一番很簡單的觀察，就可以摧毀這種理論。他們對我們說，社會為了秩序對占有者另眼相看而不利於原先的所有人，所以它應當給與所有人一種賠償；因為時效的特權只不過是為了公共福利而實行的沒收。

但是这里有一些較為強烈的語句：

“在社会中，一个地位是不能一直无忧无虑地空着的。原来的人失踪了或外出了，在他的地位上来了一个新人；他把他的生存带到这里来，全神貫注地致力于这个他发見被拋棄的崗位。这时，难道那个逃兵可以来同这个为了他认为是正当的事业而汗流滿面地从事战斗并負起日常重任的兵士爭執胜利的荣誉么？”

当一个律师的舌头一旦开始轉动的时候，誰知道它到哪里才停止呢？特罗普隆先生承认那种在所有人不在的情况下所发生的霸占行为，并凭空假定所有人犯有疏忽的过失而为这种霸占行为作辯护。但是，当疏忽是有凭据为证的时候；当拋棄行为是被严肃地、自願地表明在推事面前的一紙契約中的时候；当所有人敢說“我不再耕种了，但是我仍然要分享一份产品”的时候；——那个不在的人的所有权却得到了保障；占有人的霸占就会是一种犯罪的行为；田租成为懶惰的酬报。这种法律的正义性（我姑且不說它的一致性）在哪里呢？

时效是民法的产物，立法者的創造。为什么立法者不以其他方式来确定那些条件呢？——为什么要規定二十年或三十年而不規定仅仅一年就可以发生时效呢？——为什么不把故意的不在和自承的怠惰看作同非故意的不在、无知或漠不关心一样，是剝夺的有效根据呢？

但是，如果我們要求那位哲学家特罗普隆先生告訴我們时效的根据，那是徒劳的。关于法典，特罗普隆先生并不作任何推論。“解釋者”，他說，“必須就事論事，就社会目前的情况来理解社会，就法律被制定的情况来观察法律；这是唯一合理的出发点。”好了，那么您可以不必著作更多的书了；您可以不再責备您的那些前輩的落后了——因为他們像您一样，目的只在于解釋法律；您不必再

多談哲學和進步了，因為謊話梗在您的喉嚨里。

特羅普隆先生否認占有權的現實性；他否認占有曾經被當作一個社會原理而存在過；他引證了德·沙維尼先生的言論，而後者則恰巧是抱有相反的見解的，對於這種見解，特羅普隆先生寧可不加答辯。有一個時候，特羅普隆先生主張占有和財產是同時的，它們是同時存在的，這就意味着所有權是以占有的事實為根據的——一個顯然是荒謬的結論；在另一個時候，他否認占有在歷史上先於財產而存在——這個斷言是與下列事實相矛盾的：許多民族按照習慣在尚未使土地私有化的情況下即從事耕種，羅馬法把占有和所有權區別得很清楚，我們的法典本身規定二十或三十年的占有是取得所有權的條件。最後，特羅普隆先生甚至主張，所有權與占有毫無共同之處（*Nihil commune habet proprietas cum possessione*）這句羅馬成語——這句成語很明顯地含有指國有土地的占有而言的意義，並且它遲早是會再度無條件地被接受的——在法國法律上僅僅表達一個審判的原則，一條禁止把請求占有之訴與請求確認所有之訴合併提起的簡單的規定，——一種既是退步的又是非哲學的見解。

在討論請求占有之訴時，特羅普隆先生是非常不幸或為難，因此他由於不能理解經濟的意義而肢解了經濟。“正像財產引起了請求返還之訴那樣，”他寫道，“占有——占有權（*jus possessionis*）——同樣是提起關於占有的抗辯的根據。……以前有兩種關於占有的抗辯權，請求恢復占有的抗辯權（*interdict recuperandæ possessionis*）和請求保留占有的抗辯權（*interdict retinendæ possessionis*）——它們相當於我們現行的那種關於永佃土地的占領或新土地占有行為提出異議之訴（*complainte en cas de saisine et-nouvellete*）。還有一個第三種的關於占有的抗辯權——取得占有

的抗辯權 (*interdict adipiscendæ possessionis*)，这在羅馬的法學著作中是在涉及其他两种关于占有的抗辯權时提起的。但实际上这种抗辯權是不屬於占有權的：因为想要通过抗辯權而取得占有的人現在并不占有并且以前也沒有占有过；而已經取得的占有是行使占有抗辯權的条件。”为什么不能像恢复占有的抗辯權那样想像有一种取得占有的抗辯權的存在呢？当羅馬的平民請求分割从征战中得来的土地时，当里昂的无产者提出他們的口号“在劳动中生存，否則就在斗争中死亡” (*vivre en travaillant ou mourir en combattant*) 时；当現代經濟学家中最开明的人士主張人人都有劳动和生存的权利时，他們不过是提出这种取得占有的抗辯權，这种抗辯權却使得特罗普隆先生感到非常狼狽。我从事反对所有權的辯論，其目标如果不是为了得到占有，那又是为了什么呢？既然这种占有的抗辯權是另外两种的必要补充，并且这三者結合起来就构成一个不可分割的三位一体——恢复、維持、取得，那么，为什么身为法律家、演說家、哲学家的特罗普隆先生就看不出，从邏輯上讲，非承认这种占有的抗辯權不可呢？打破这个系列就是造成空白，破坏事物的天然綜合，也就是效法那种試圖只用长与寬来构想一个立体的几何学家的榜样。但是，当我们想到特罗普隆先生拒絕承认占有的本身时，他拒絕承认第三种的占有抗辯權就不足为奇了。在这方面，他完全受他的偏見的控制，所以他就不知不觉地把关于請求占有之訴和請求确认所有權之訴等同起来。而不是把它們結合起来(在他看来，这会是很可怕的)。这是不难加以证明的，如果它不是过于煩瑣而一味卖弄这些形而上学的令人費解的詞句的話。

特罗普隆先生作为一个哲学家沒有什么成就，作为一个法律的解釋者，他同样也沒有什么成就。只要举出他在这一方面的才

能的一个例子，也就够了：

《民事訴訟法》第 23 条：“只許那些根据一种不能被取消的权利而占有至少已有一年之久的人在糾紛开始时起的一年內提起請求占有之訴。”

特罗普隆先生注釋道：

“当一个既不是所有人又不是一年以上的占有人被一个对該項地产沒有权利的第三者驅逐出去的时候，我們是否應該——像杜帕尔克、普兰和朗奇耐要我們做的那樣——維持那条“被剝夺者应优先恢复权利” (*Spoliatus ante omnia restituendus*) 的法則呢？我以为不然。《法典》第 23 条的規定是一般性的：它絕對要求提起請求占有之訴的原告具备至少已平安地占有了一年的条件。那是一个不变的原則：它无論如何不能被变更。为什么要把它撇开呢？原告沒有占領土地，他沒有优先的占有，他只有一种暫時性的、不足以保证有利于推定他有所有权的占用；这个推定使一年以上的占有变得非常宝貴。現在，他已丧失了这个事实上的占用；另一个人却取得了它；占有操在新来的人的手中。現在对于这种情形，不就可以适用“两造的理由相等时，应当认为占有人的主張更为有力 (*In pari causa possessor portior habetur*) 的原則嗎？实际的占有人不是比被逐出的占有人更應該获得优先权嗎？他不是可以用下面的話来应付他对方的控訴嗎：‘你应当证明你在我之前曾經是一个滿一年的占有人，因为你是原告。就我來說，我不必告訴你我是怎样占有的，也不必告訴你我占有了多久。占有权就是由占有而来 (*Possideo quia possideo*)。我沒有別的答复，沒有別的答辯。当你证明了你的起訴是可以被受理的时候，我們將看到你是否有权揭开那块掩盖着我的占有的起源的面幕。’”

这就是被光荣地称为法律学和哲学的东西——强权的复辟。

什么！当我已經“用我的劳动塑造了物品”[我引证特罗普隆先生的話]；当我已經“在它里面放进了我自己的一部分”[特罗普隆先生]；当我“用我的劳力加以改造并在它上面盖上了我的智慧的戳記”[特罗普隆先生]，——根据我没有占有它滿一年为理由，一个陌生人就可以剝夺我的占有，并且法律也不給我保护！如果特罗普隆先生是法官的話，他就会判决我敗訴！如果我反抗我的对方——如果，为了这一小块我可以称之为我的田地而他們要想从我手中夺走的泥地，在两个敌手之間爆发一場战争的話——立法者将严肃地等待着，直到較为强大的一方杀死了另一方之后再完成一年的占有为止！不，不，特罗普隆先生！您不了解法律的文字：因为我与其怀疑立法者的公正，还不如怀疑您的智慧。在您应用“两造的理由相等时，应当认为占有人的主張更为有力”这一原則时，您是錯了；在这里，与占有的现实性有关的，是糾紛发生时的占有人而不是控訴时的占有人。当法典規定在占有不滿一年的情況下不得受理請求占有之訴时，它的意思不过是：如果在一年的期間屆滿以前，持有人放棄了占有并实际上不再去亲自（*In propria persona*）占用的話，那他就不能利用机会对他的后继人提起請求占有之訴。总之，法典对待不滿一年的占有的态度，和它应当对待一切占有的态度一样，無論它已經存在多久——这就是說，所有权的条件應該不仅是一年为期的占領，而且是永久的占領。

我不打算更进一步来作这种分析。当一个作者把他的两册曲解法律的著作安置在这样不可靠的基础之上时，我們可以大胆地說，無論它里面炫耀着多少學問，这个作品是一盆不值得批評家注意的、毫无意义的大杂拌。

說到这里，先生，我好像听见您在責备我这种自高自大的独断之論，这种无理的傲慢态度，这种态度不尊重任何事物，要求壟断

正义和正确的見解，并擅自当众謾罵任何敢于持相反意見的人。他們告訴我，这个对于一位作家來說要比任何其他的缺点都更为可憎的缺点，曾經是我第一篇論文中十分突出的特征，我应当好好地加以糾正。

根据这个譴責来为自己剖白，是我的辯护获得成功的关键；因为我虽然觉察到在我身上有着其他性质不同的缺点，但在这件事情上我还是坚持我那喜欢爭論的格調，所以我应当提出我为什么这样做的理由。我是根据必要而不是根据我的性癖来行动的。

因此我說，我像現在这样去对待我的那些作家，有两种理由。
道理方面的理由和意向方面的理由。

1 道理方面的理由。当我宣傳錢財的平等时，我并不提出一种或多或少是大致如此的意見、一种或多或少是異想天开的烏托邦、一种只是依靠想像力而孕育在我脑子里的观念。我写下来的是一种絕对的真理，关于这个真理，迟疑不决是不可能的，謙遜是多余的，怀疑是可笑的。

但是，您会不会問，什么东西可以保证我所发表的話是正确的呢？什么东西給我保证，先生？就是我所采用的、通过先驗的推理已证明其为正确的邏輯的和形而上学的方法；我拥有一种为我的作家們所不熟悉的、不会发生錯誤的調查和驗證方法这个事实；最后，对于一切有关所有权和正义的事項，我已找到一个公式，可以用来解釋所有立法上的变迁并提供解决一切問題的綫索这个事实。可是，在杜利埃先生、特罗普隆先生和这一群乏味的、几乎像法典本身那样缺乏理智和是非之心的注釋家那里，有一些可以称为方法的影子嗎？难道您能把一种按照字母順序排列起来的、年表式的、类推式的或者仅仅是名称上的主題分类法叫做方法嗎？难道您能把这些罗列在一个任意决定的題目之下的几段文章的一覽

表、这些詭辯的空想、这一堆自相矛盾的引证和見解、这种令人作嘔的語調、这种在律師界十分普通的但在別处难得見到的夸張的詞藻，叫做方法嗎？难道您把这种空談、这种用少許学者的裝飾品打扮起来的不能容忍的訟棍手法当作哲学嗎？不，不！一个有自尊心的作家是决不願意去同这些誤称为法学家的法律改竄者比較的；就我來說，我就反对作任何比較。

2. 意向方面的理由。就人們准許我泄露这个秘密这一点來說，我是一次龐大的革命的同謀者。这次革命使江湖騙子和暴君、剝削穷人和老实人的剝削者、一切領取薪金的懶汉、政治上的万应膏药和寓言的販卖者、总之是思想和見解的暴虐統治者感到恐怖我努力把个人的理智鼓动起来去背叛当局者的理智。

我是社会成員之一，根据这个社会的法則来看，一切加害于人类的邪恶都是从相信肤淺的教誨和对于权力的順从中滋生出来的。不必到我們自己的世紀之外去找尋，譬如說，法兰西之被掠奪、嘲弄和压制，难道不就是因为它是在群众中間而不是就个人来发表意見的么？法国人民被分为三、四群关在栏里，这些人群从一个領袖那里接受信号，与一个領導人的言論相呼应，并且正好像这个領導人所說的那样来进行思考。据說，某一家報紙拥有五万个訂戶，假定每戶有六个讀者，我們就有三十万头在同一个飼草架边上吃草和吽叫的綿羊。您如果把这个計算方法应用到全部的定期刊物上去，您就会发見，在我們自由的、明智的法兰西就有两百万个生物每天早晨从报刊上接受精神上的牧草。两百万！換句話說，整个的民族让一二十个小人物牵着鼻子来領導。

先生，我决不否认新聞記者的才干、學問、对于眞理的爱好的、爱国心以及其他等等。他們是一些很优秀的聪明人。如果我有机会認識他們的話，无疑地我是願意去效法他們的。我所不滿的以及

使我成为一个同謀者的是，这些先生不是启迪我們，而是命令我們，把一些信条强加在我們头上，并且那样做是不經過說明或驗證的。例如，我問起巴黎的城防要塞是为了什么，在过去的时代，在某些偏見的影响下，以及由于一些为了論证的緣故而假定其为存在的非常情况的湊合，这些要塞也許是可以用来保护我們的，但是我們的后代将来是否用得着它們，那是有疑問的，——又如我問起，他們根据什么理由把将来和一种假設的过去看成是同一回事，这时，他們回答說，具有偉大智力的梯也尔先生曾对这个問題写了一篇風格优美的異常明晰的报告。对于这个話，我发怒了，并且反駁說梯也尔先生不懂得他在那里說些什么。为什么七年以前我們不要那些孤立的要塞，今天却又要起它們来了呢？

“唉！去你的吧，”他們說，“是有很大的区别的；先前的要塞距离我們太近；有了这些，我們就可以受不到炮轰了。’你們受不到炮轰；但是你們可以被封鎖起来的，只要你們动一动，你們就将受到封鎖。哎哟！为了从巴黎人那里得到一些封鎖的要塞，只要使他們对炮轰的要塞产生偏見就够了！并且他們想要哄騙政府！啊，人民的主权！……”

“去你的吧！比你更聪明的梯也尔先生說，认为一个政府会对人民作战，并且会不顾人民的意願而用武力来維持自己那是荒謬的。那是荒謬的！”也許是这样：这种事情发生过不只一次，也許还会发生。而且，当专制制度强大的时候，它看起来几乎总是合法的。無論如何，那些用炸彈来威胁我們的人在1833年撒过謊，在1841年又撒了謊。因此，如果梯也尔先生对于政府的意向很有自信，他为什么不在范圍扩大以前就希望建筑要塞呢？如果政府和梯也尔先生之間沒有策划一个阴谋，为什么会产生这种对政府的怀疑气氛呢？

“去你的吧！我們不希望再受到一次侵略。如果巴黎曾在1815年建有防禦要塞的話，拿破侖就不致于被打敗！”但是，我告訴你們，拿破侖不是被打敗的，而是被出賣的；如果巴黎在1815年已經設了防，這些要塞也會發生像在打仗時受到迷惑的格魯希的三萬人那樣的情況的。放棄要塞比起領導兵士來更加容易。自私和卑怯的人們還會找不到投降敵人的理由嗎？

“但是你不看到外國的專制朝廷對我們的要塞感到激怒嗎？——這是它們並不抱有你那種想法的證據。”你相信那個；而就我這方面來說，我相信這些朝廷對於那件事實際上是完全漫不經心的；如果它們似乎是在取笑我們的大臣的話，那麼它們這樣做不過是為了給與這些大臣一個拒絕的機會。專制朝廷對待我們的立憲君主政治的態度總比我們的君主對待我們的態度要好些。基佐先生不是說，法國對內和對外都需要加以防衛嗎？對內！反對誰？反對法國。唉！巴黎人啊！自從你們要求戰爭以來，只是過了六個月，而現在你們只想在街道上設置防禦工事了。當你們連自己都控制不住時，那些聯盟者為什麼要害怕你們的學說呢？……當你們為了一個女演員的缺席而流淚時，你們怎能經得起一次圍城的戰役呢？

‘但是，最後，難道你不懂得，由於現代戰爭的規律，一個國家的首都總是它的進攻者的目標嗎？假定我們的軍隊在萊因河畔打敗了，法國被侵入了，沒有設防的巴黎陷落在敵人的手中了。行政權力就會垮台；如果沒有首腦，它就不能生存。首都既被占領，國家就非屈服不可。對於這一點，你有什么可以說的呢？’

答復很簡單。為什麼社會要按照這樣的一種方法來構成，以致國家的命運決定於首都的安全呢？如果我們的國土受到侵犯，巴黎受到包圍，為什麼立法、行政和軍事的機構不能在巴黎以外行

使职权呢？为什么法国全部的生命力要这样地局限于一个地方呢？……請你們別再大嚷大叫地反对地方分权吧。这种陈腐的斥責只会使你們的智慧和誠意丧失信用。这不是一个地方分权的問題；我所攻击的是你們政治上的偶像崇拜。为什么要把全国的統一維系于某一个地点、某一些公務人員 某些刺刀上呢？为什么要使莫貝尔广场和杜勒里宫成为法国的保障呢？

現在让我来作一个假設。

假定在宪章上載明，“万一祖国又遭侵犯，巴黎被迫投降，政府复灭，国民議會橫遭解散，則选举团体可以不經其他正式通知而自动重新召集，以便指定新的議會議員，这些議員得在奥尔良組織临时政府。如果奥尔良失守，政府就应通过同样程序在里昂自动重新組成；然后在波尔多；然后在貝荣訥，直到法国全部淪陷或敌人被赶出法国为止。因为政府可以复灭，但民族是永远不会灭亡的。国王、上議院議員和下議院議員可以被屠杀，法蘭西万岁！”

你是否认为在宪章上加了这么一条，比巴黎四周的城墙和碉堡更能保障国家的自由和完整？那么，此后在行政、实业、科学、文艺等方面，你就应当去实行宪章对于中央政府和一般国防所应当規定的事項。与其努力使巴黎变成坚不可破的城堡，还不如設法使巴黎的陷落成为无关重要的事件。与其把專門学校、大学各院系、一般学校以及政治 行政和司法的中心聚集在一处；与其由于这种致命的凝聚而阻止各省文化的发展并削弱它們的爱国心——难道你不能在保持国家統一的前提下把社会的职能分配給各个地方和各个个人嗎？这样一种体系——即允許各省都参加政权和政治活动，并使实业 智慧和力量在祖国各部分得到平衡——可以同等地确保人民的自由和政府的稳定，以反对国内外的敌人。

那就請你区别一下职能的集中和机构的集中；区别一下政治

上的統一和它的實質上的表征吧。

“哦，這辦法看起來是合理的，但它是不可可能的！”——這就意味着巴黎市不打算放棄它的特權，並且意味着在那裡這還是一個所有權的問題。

廢話！祖國由於處在一種被巧妙地造成的恐慌狀態中，曾經要求建立要塞。我敢肯定它已經放棄它的主權了。所有的黨派都應當對這個自殺行為負責——保守黨人，由於他們同意政府的計劃；王朝的友人，因為他們希望不要反對那使他們感到高興的事情並且因為一次人民的革命會把他們消滅掉；民主黨人，因為他們希望接下來由他們統治。^①大家都樂意要得到的是將來鎮壓的工具。至於說到保衛祖國，他們是並不對此操心的。暴虐的觀念在大家的思想中生了根，並且它把各種形式的自私心都一起帶到一個陰謀中去了。我們希望社會更新，但是我們使這個願望服從於我們的思想和便利。因為我們快要舉行婚禮，因為我們的事業可以獲得成功，因為我們的見解可以占據上風，我們就把改革拖延下去。

① 阿爾芒·卡勒爾可能是贊成首都設防的。《國民報》曾經一再把它的老編輯的姓名同拿破崙和服邦的姓名並列起來。這種把一個反人民的政客從墳墓里發掘出來的做法說明什麼呢？它說明了，阿爾芒·卡勒爾希望使政府成為一種個人的和不能移動的、但通過選舉產生的財產，並且說明了他希望這個財產不是由人民而是由軍隊選舉產生的。卡勒爾的政治體系不過是羅馬執政官的衛隊的改組。卡勒爾也憎惡公民。在七月革命中他感到悲哀的，據說不是人民的叛亂，而是人民的戰勝兵士。這就是為什麼卡勒爾在1830年之後永遠不肯支持愛國者的緣故。他曾問道“你們是不是用幾個旅團來回答我？”阿爾芒·卡勒爾把軍隊——軍權——當作法律和政府的基础。這個人無疑地在他的內心有一種道德感，但是他肯定沒有正義感。如果他还活在世上，我也要大膽地指出這一點來。自由不會有比卡勒爾更大的敵人了。

據說，在這個關於巴黎設防的問題上，《國民報》的編輯部是不同意的。這就可以證明，如果需要證明的話，一家報紙可以造成錯誤和撒謊，而誰也沒有資格去控告它的編輯人員。一家報紙是一種抽象的存在，實際上沒有一個人對它負責，它之所以能夠存在全靠互相讓步。這個觀念應當使有地位的公民感到害怕，他們因為抄襲報上的意見，認為他們是屬於一個政黨的，而絲毫沒有懷疑他們實際上並沒有首腦。

了。偏狹和自私的心理使我們給自由戴上了鐐铐；并且，因為我們不能迎合上帝的一切願望，如果決定權操在我們手里，我們就寧可使天命停止運行，而不願犧牲我們自己的利益和利己主義。這不是一個可以引用所羅門所說“邪惡欺騙了它自己”這句話的實例嗎？

由於這個緣故，先生，我就投入到一種為反對任何形式的統治群眾的權能而作的鬥爭中去了。作為無產階級的哨兵，我同當今的著名人物，以及間諜和騙子進行交鋒。可是，當我正在同一個有名的敵人交戰的時候，我難道應當像讲坛上的演說家那樣，在講了每句話之後要停頓一下，說一聲“博學的作家”、“流利的寫作家”、“淵博的政論家”以及一百句其他的通常用來嘲弄人的陳腔濫調嗎？據我看來，這些禮貌對於被攻擊的人是一種侮辱，對於攻擊者也是同樣不光采的。但是，當我譴責一個作家，對他說“公民，您的學說是荒謬的，如果能證明我的說法是對您的一種攻擊，我就罪有應得了”的時候，那個听的人就立刻耳聰目明了；他全神貫注起來了；並且，如果我沒有能夠說服他的話，那麼我至少可以觸動他的思想，給他樹立一個敢于懷疑和進行自由檢查的有益榜樣。

所以，先生，請您不要以為我在挑出您那非常博學的和很可尊敬的同事特羅普隆先生的哲學中的毛病時，我沒有重視他作為一個作家的才能（據我看來，他做一個法學家是游刃有餘的），也不要以為我不重視他的學識，雖然他的學識過於局限在法律的條文上和舊書的閱讀上。在這些方面，特羅普隆先生所犯的錯誤與其說在於不足，還毋甯說在於過分。此外，請您不要以為我是因為對他有什么私怨而激動起來的，或者以為我有想傷害他的自尊心的任何願望。我不過是通過特羅普隆先生的那篇《論時效》的文章才了解他的。我希望他沒有寫過這篇文章；至於我的批評，無論特羅普

隆先生或者任何我重視其意見的人都不會過目的。再說一遍，我唯一的目的是尽可能地向这不幸的法国证明：那些制訂法律的和解釋法律的人，都不是具有一般的、不涉及个人的、絕對的理性的永不錯誤的机体。

您在工艺学院中的同事沃洛夫斯基先生最近发表了为所有权作辯护的半官方性的言論，我曾决定使这言論受到一次有系統的批判。抱着这个目的，我曾开始收集为了解他每次演讲所必要的文件；但不久我就觉察到那位教授的思想是不連貫的，他的論据自相矛盾，一个断言总是被另一个断言所推翻，并且在沃洛夫斯基先生的那些精心作出的論证中，好的总是和坏的混杂在一起。由于天性有点多疑，我突然想起沃洛夫斯基先生是一个伪装起来的平等的提倡者，他不由自主地落入像俗話所說的那种两头落空（*inter duas clitellas*）的境地，也就是大主教雅可布用来形容他的一个儿子所处的境地。用比較慎重的話來說，我分明看出沃洛夫斯基先生处于一方面是他的深刻的信念和另一方面是他的職責之間的左右为难的境地，并且为了要維持他的地位，他不得不有某种偏頗。所以，当我看到一位本来应当清晰而精确地讲授理論的法制学教授經常被迫采取保留的态度、婉轉的語言、譬喻和諷刺話的时候，我就感到十分痛苦；并且我就开始咒罵那个不让誠实人坦率地說出他的想法的社会。先生，您从来沒有想到过有这样的苦痛：我好像是在給一位思想家的殉道行为作证。我在下文就要使您了解一下这些惊人的演讲会或者毋宁說是这些悲哀的場面。

1840年11月20日，星期一。——那位教授簡短地說，1. 所有权不是以占用而是以人的印迹为基础的；2. 每个人对于物品都有一种天然的和不可夺取的使用权。

現在，如果物品可以据为私有，并且虽然如此，如果所有的人

都保留使用这种物品的不可夺取的权利,那么财产是什么呢?——如果物品只有靠劳动才能据为私有,这个私有化的作用将持续多久呢?——这些問題是会使无论哪一类的法学家都感到困惑和混乱的。

于是沃洛夫斯基先生就引证他的权威人士的话。我的老天爷!他提出来的的是怎样的一些证人啊!首先是特罗普隆先生,就是我們曾經討論过的那位偉大的形而上学者;然后是路易·勃朗先生,《进步評論》的編輯,他因为发表了他的那本《劳动組織》而几乎受到陪审官的审訊,并且他只是用了一种魔术家的手法^①,才沒有被檢察官抓住;科里納,——我指的是德·斯塔埃尔夫人——她在用一首短詩把陆地和波浪、田間的犁沟和水面上的船迹作了頗有詩意的对比后說,“只有在人留下了痕迹的地方才存在财产,”这就使财产从属于适合生存的境界的稳固性;卢梭,他是自由和平等的提倡者,但是按照沃洛夫斯基先生的說法,卢梭只是作为一种笑談并且是为了指出一个自相矛盾的理論才攻击财产的;罗伯斯比尔,他禁止分割土地,因为他认定这种措施是财产的更新,并且他在等待共和国的确定組織的期間,把全部财产放在人民的監督管理之下——这就是把最高支配权从个人移轉給社会;巴貝夫,他要把财产給与国家,把共产主义給与公民;孔西台朗先生,他贊成把地产分成許多份——这就是說,他希望使财产变成名义上的和假定的;这一切都混杂着戏謔和俏皮話,以譏笑那些反对所有权的人(无疑是打算轉移人們的敌对的批評)!

① 在沃洛夫斯基先生所宣讀的一篇很短的文章中,路易·勃朗先生实际上是在說他不是个共产主义者(这是我不难相信的);攻击所有权的人一定是疯子(但他沒有說明理由),謹防把所有权和它的弊害混淆起来是很必要的。当伏尔泰推翻基督教的时候,他曾經一再公开地說,他对宗教沒有憎惡而只是反对它的流弊罢了

十一月二十六日。——沃洛夫斯基先生假設了这个反对的論据：土地像水、空气和日光一样是生活上所必需的，所以它是不能被据为私有的；并且他回答說：不动产的重要性随着工业力量的增大而减低。

好啊！这个重要性減低了，但是它並沒有消失；并且这本身就說明了不动产是不合理的。这里，沃洛夫斯基先生假装认为那些反对财产的人所涉及的仅仅是不动产，同时他們只是把它当作进行比较的一个項目；在他異常清楚地指出了他使这些反对者所处的荒謬境地时，他找到了一种把听众的注意力移轉到另一主題上去而不違背他应份加以否认的真理的方法。

“财产”，沃洛夫斯基先生說，“是使人有別于禽兽的东西。”这可能是对的；但我們要把这話看做是頌揚呢还是諷刺呢？

“穆罕默德，”沃洛夫斯基先生說，“曾經用命令規定了财产”。成吉思汗、帖木儿以及所有蹂躪各国的人都是这样办的。他們是什么样的立法者呢？

“财产从人类的原始时期起就一直存在的。”是的，并且还有奴隶制专制政治；还有多妻制和偶像崇拜。但是这种古代的制度能够說明什么呢？

以波尔塔利斯先生为首的那些参政院的議員在他們关于法典的討論中沒有提起所有权合法性的問題。“他們的沉默”，沃洛夫斯基先生說，“是支持这种权利的先例”。既然那个意見是我提出的，我可以把这个答复当做是直接对我个人发出的了。我回答說，“只要一个見解能够得到普遍的承认，信念的普遍性本身就可以用来作为論据和证据。当这同样的見解被攻击时，以前的信条就什么也不能证明了，我們必須依靠理智。不論愚昧无知有多久的历史，也不論它怎样可以原諒，它永远不能胜过理智。”

沃洛夫斯基先生坦白承認，所有權有它的種種流弊。“但是，”他說“這些流弊正在逐漸消失。今天，它們的原因已被得知。它們都是從一種虛假的所有權學說中滋生出來的。在原則上，所有權是不可侵犯的，但是它可以並且必須加以抑制和受到懲戒。”這就是那位教授的結論。

當一個人仍然這樣地停留在雲端里的時候，他用不着擔心會說出模稜兩可的話來。雖然如此，我還願意他把所有權的這些流弊加以明確，指出它們的原因，解釋一下這個無從產生流弊的正確學說；總之，我願意他告訴我，用什麼辦法可以不必摧毀所有權而使它為了全體人民的最大幸福而受到支配。‘我們的民法法典，’沃洛夫斯基先生在談到這個問題時說，“有很多要修改的地方”。我以為這個法典把每件事情都置諸不理。

最後，沃洛夫斯基先生一方面反對資本的集中和由此而產生的兼並現象；另一方面他又反對土地的極端的分散。我認為我在第一篇論文中已經說明，大規模的積累和微細的分散是經濟學上的三位一體的头兩個論題——正題和反題。但是，如果說沃洛夫斯基先生對於第三題、即合題什麼話也沒有說，從而听任那個結論懸空着，那麼我却曾經指明，這第三題就是協會，它意味着所有權的消滅。

十一月三十日。——著作權。沃洛夫斯基先生承認，同意才干享有某些權利（這同平等是毫不抵觸的）是合乎正義的，但他竭力反對那種使著作者的繼承人獲得利益的、天才作品的永久和絕對的著作權。他主要的論據是，社會對於各種精神方面的創造擁有集體生產的權利。要知道，我在我的那篇《關於所有權和政治的探討》中所闡明的，正就是這種集體力量的原理，並且我曾在这个原理上建立起一個新社會組織的完整的大廈。就我所知，沃洛夫斯

基先生是第一个把这条經濟上的定律应用到立法上去的法学家。不过,在我把集体力量的原理扩展到各种产品上去的同时,沃洛夫斯基先生却比我一向所持的审慎态度更为謹慎,把这个原理局限于中間範圍。所以,对于我十分大胆地就其整体來說明的問題,他只是满足于肯定它的一部分,让聪明的听众自己去填补空白。虽然如此,他的論证却是深刻的和严密的。人們会觉得,这位教授由于自己感到只涉及所有权的一个方面可以比較安心,已經让他的智力自由發揮出来,并正在向着自由突进。

1 絕对的著作权会妨碍別人的活动力并阻塞人类的发展。那就会是进步的灭絕 那就会是自杀。如果最初的一些发明——犁、水平仪、鋸子等等——曾經被私有化的話,会发生什么情况呢?

这就是沃洛夫斯基先生的第一个論題。

我回答說:在土地和工具方面的絕对所有权妨碍人类的活动力,阻塞进步和人的自由发展。在羅馬和一切古老的国家发生了什么事情呢?在中世紀发生了什么事情呢?今天在英国,由于生产資源的絕对所有权的結果,我們看到的是什么情况呢?人类的自杀。

2. 不动产和动产是和社会利益相符合的。由于著作权的緣故,社会利益和个人利益就永远发生矛盾。

这个論題的說明中含有为那些不能充分和完全享有言論自由的人所共有的修辞上的詞藻。这种詞藻就是說反話(anti-phrasis)或故意把真話反过來說(contre-vérité)。按照杜馬尔賽和那些最优秀的人类学家的看法,这种詞藻在于說一件事情的时候意思是指另一件事情。沃洛夫斯基先生的論題,如果自然而然地說出来的話,就可以作如下的理解:“正像不动产和动产在本质上是与社会相敌对的,同样地,由于著作权的緣故,社会利益和个人利益也

就永远发生矛盾”

3. 德·蒙达朗貝尔先生在上議院里怒气冲冲地抗議把著作家和机器发明家等同起来；他认为这种視同一体的办法是对著作家有妨害的。沃洛夫斯基先生回答說：如果沒有机器，著作家的权利就等于零；如果沒有造紙厂、鑄造鉛字的冶炼厂和印刷所，那就不会有詩和散文的出售。許多机械学上的发明——例如指南針、望远鏡或蒸汽机——具有完全和一本著作同样的价值。

在德·蒙达朗貝尔先生之前，沙尔·孔德先生曾經嘲笑那些合乎邏輯的思想一定会从著作家所享有的特权中推論出来的那种偏袒机械发明的論断。孔德先生說，“那个首先想出并实行把一块木头变成一双木屐，或把一張兽皮变成一双涼鞋的念头的人，本来可以因此而获得为人类做鞋的专利权！”在私有制的体系下，无疑是这样的。因为事实上，你們这样地加以挖苦的木屐是制鞋匠的創造、他的天才的作品、他的思想的表现，对他來說，这双木屐是他的一首詩，正像《国王取乐》是維克多·雨果先生的剧本一样。应当公正地对待一切相类的事情。如果你們拒絕給与制鞋匠一張专卖的特許证，你們就等于拒絕把特权給与詩人。

4. 使一本书占有重要地位的，是作者和他的作品以外的一件事实。如果沒有社会的智慧，沒有它的发展以及它与那些作者之間在思想上、感情上和利害关系上的某种共同性，那些作家的作品就会一錢不值。一本书所以有交換价值，与其說是由于书中所展示出来的才能，还不如說是由于社会条件。

的确，我好像是在抄写我自己的話語似的。沃洛夫斯基先生的这一論題含有一种对于概括而絕對的思想的特殊措辞，一种反对所有权的最强烈的和最明确的措辞。为什么艺术家能够像技术人員那样找到維持生活的手段呢？因为社会會使美术像最粗陋的

工业那样，成为消费和交换的对象，因而它们是受一切商业上的和政治经济学上的定律支配的。而这些定律的第一条就是职能之间的平衡关系，也就是同事之间的平等关系。

5. 沃洛夫斯基先生常常喜欢讽刺那些著作权的请愿者。“有一些著作家，”他说，“渴望得到作者的特权，他们为了这个目的而指出乐剧的威力。他们谈到高乃依^①的侄女在一个靠她伯父的作品发财的戏院门口求乞……为了满足著作界的贪婪，就会有必要确立著作权的继承办法，并制订整套例外的法典。”

我喜欢这种善良的讽刺。但是沃洛夫斯基先生并没有把问题所牵涉到的那些困难发挥无余。首先，国家花钱请来发表讲演的古尚、季佐、维叶门、达米容各位先生和他们的同行将通过书商再获得第二次的报酬，这难道是公平的吗？——我既然有权报告他们的讲演，难道就不应当有把这些讲演印刷出来的权利吗？诺埃尔和夏普沙尔两位先生是大学的监督，他们利用自己的势力把他们从一些著作中选出来的东西卖给那些由他们两位收受薪金而奉命监督其学业的青年，这是不是公平的呢？如果是不公平的，那么就不应该拒绝把著作权给与任何身居公职和领取年俸或干薪的作者吗？

此外，作家的特权是不是应当扩展到那些只想去腐化人心和模糊理解力的反宗教的作品和不道德的作品呢？如果给予这种特权，那就等于是用法律来许可不道德的行径；如果加以拒绝，那就是挑剔作家。在现实社会的不完善的状况之下，既然不可能防止一切侵犯道德律的行为，那就有必要设立一个审定书籍和道德的颁发许可证的办事处。但是，在这个时候，我们的著作界将有四分之三被迫去进行登记；并且，既然此后根据他们自己的供认而被认为

^① 比埃尔·高乃依(1606—1684)，法国杰出的剧作家，十七世纪古典主义剧作的创始者，著有悲剧《西得》、《贺拉西》、《庞培之死》等。——译者

是卖淫者，他們將必然是屬於公眾的。我們把夜度資付給娼妓；我們並不給她特權。

最后，剽窃行为是否应列入伪造行为的一类呢？如果你回答說“是的”，那你就是預先把書上所討論的一切主題据为己有。如果你說“不”，那你就是把整個的問題交給法官去作出決定。除了秘密翻印的情形之外，法官將怎樣從援引、摹仿、抄襲甚或巧合中辨別出偽造來呢？一位學者花兩年的時間去計算出一張具有九位或十位小數的對數表。他把它印了出來。兩星期之後，他的書就以半價出售；這就無法說明這種結果是由于偽造還是由于競爭。法院能做些什麼呢？如果發生疑問，法院是否應當把著作權判給先占人呢？等于是用抽籤來解決問題。

不管怎麼樣，這些都是不值得多加考慮的。但我們有沒有看到，在把一種永久性的特權給與作家和他們的繼承人時，我們實際上是對他們的利益給了致命的打擊呢？我們打算使書商從屬於作家，——這豈不是夢想？書商會聯合起來反對著作和著作所有人的。反對著作的辦法是拒絕推廣它們的銷路，用拙劣的摹仿作品來代替它們，用上百種間接的方法來翻印它們；誰也不知道剽竊和巧妙摹仿的手法可以達到怎樣的程度。還有反對著作所有人。難道我們不知道這樣的事實，即十幾本的銷路能够使一個書商賣出一千，用五百冊一版的書籍他能供應一個王國三十年的需要嗎？在書商的這種徹底的同盟面前，那些可憐的作家能有什麼辦法呢？我願意把他們可能的出路告訴他們。他們會受雇於他們現在視同海盜的那些人；並且為了保證得到利益，他們會變成工資勞動者。這是對於卑鄙的貪婪和不知滿足的驕傲的適當酬報^①。

① 在作家和藝術家之中，所有權的狂熱達到了頂點，奇怪的是，我們的立法者和文人竟以心安理得的態度來關愛這種毀滅性的熱情。有一個藝術家出賣一幅畫，接洽

6. 反对的意见。——占用的土地的所有权可以移轉給占有人的继承者。作家們說，“为什么天才的作品就不应该以同样的方式傳給那个天才的人的继承者呢？”沃洛夫斯基先生回答說：“因为先占人的劳动是由他的继承人接續下去的，而一个作家的继承人却永远不会对他的作品有所更改或增添。在不动产方面，劳动的繼續性說明了权利的繼續性。”

是的，如果劳动是繼續下去的話；但如果劳动沒有繼續下去，权利就停止了。沃洛夫斯基先生所承认的以本人劳动为基础的占有权就是如此。

在交貨以后借口他在出賣原本時沒有出賣他的图案，擅自阻止购买人美目雕版。在玩賞者和艺术家之間关于事实和法律就发生了爭執。教育部大臣維叶門先生在人們向他征求关于这个特殊案件的意見时，认为画家是有理的，不过在契約中本来应当特別保留图案的所有权；所以实际上維叶門先生承认那位艺术家有权出讓他的作品同时又有權防止它傳布；这样就与法律上的定理相矛盾：一个人不能同时让与和保留。維叶門先生是一个奇特的理論家！一个含糊的原理导致謬誤的結論。維叶門先生不是放棄那个原理，而是赶快承认那个結論。在他看来，归謬证法（*reductio ad absurdum*）是一个令人信服的論证。这样，他就成为著作权的官方辯护人，确实可以得到一帮游手好閑者的諒解和支持，而这些人則是著作界的耻辱和公共道德的禍患。那么，維叶門先生为什么如此热中于充当著作界的領袖，在参政院中为了著作界的利益扮演特里索旦的角色，并成为一帮自称为文人的敗类的助手和同伙呢？这些敗类十多年来是費尽心机来破坏公众的精神并通过歪曲思想来腐蝕人心而获得可悲的成就的。

矛盾中的矛盾：“天才是世界上偉大的平等論者，”德·拉馬丁先生高呼說，“所以天才应该是一个所有人。著作权是民主政治的財富。”这不幸的詩人，当他不过是乱吹一气时，却自以为是淵博的。他的辯才不过是把那些互相冲突的概念成双地結合在一起：圓的方形、黑暗的太陽、墮落的天使、傳教士和愛情、思想和詩文、天才和財富、公平和所有權。作为答复，讓我們告訴他，他的心是一个黑暗的发光体；他的每一篇講話是一种杂乱无章的配合，無論是在詩篇或散文中，他所有的成就全靠采用非常的事物来处理最普通的命題。

《国民报》在答复德·拉馬丁先生的报告时，力求证明著作权具有一种与不动产迥不相同的性质；好像所有权的性质是以它所影响的对象而不是以它行使的方式和它存在的条件为轉移似的。但是《国民报》的主要目的是要取得一部分所有人的欢心，这些人对于所有权的擴張感到煩惱，这就是为什么《国民报》反对著作权的緣故。它是否願意斬釘截鐵地告訴我們它是贊成平等还是反对平等呢？

沃洛夫斯基先生決定贊成讓作者對其作品享有若干年的著作權，從作品第一次發表的那一天算起。

以後幾次關於發明專利權的講演，雖然混雜着一些為了要使有益的事實更加動聽而插入的可怕的矛盾言論，卻是同樣有教育意義的。簡練的必要性迫使我不無遺憾地就在這裡結束這項考察。

由此可見，在那兩位試圖為所有權辯護的折衷主義的法學家當中，一個是陷入了一套沒有原則或方法的教條，並經常說一些沒有意義的話；另一個則有計劃地放棄了所有權的主張，以便在相同的名稱下提出個人占有的學說。當我斷言在法學家之間普遍存在着混亂狀態時，難道我是錯了嗎？我曾指出，他們的這門科學以後犯有虛妄之罪，它的光榮被掩蔽了起來，難道因此我就應該受到法律上的迫害嗎？

由於法律方面的普通手段不再够用，他們已經請教了哲學、政治經濟學和各種體系的擬訂者。所有那些被求助過的先知，始終是令人失望的。

那些哲學家在今天不見得比在折衷學派盛行時期較為明朗；可是，通過他們的神秘的箴言，我們可以辨別進步、統一、聯合、團結一致、友愛這些名詞；這些名詞當然都是使所有人感到不安的。這些哲學家之一、比埃爾·勒魯先生寫過兩部巨著，他在這些書里自稱要通過一切宗教的、立法的和哲學的體系來說明，既然人們是互相負責的，地位平等就成為社會的最終定律。固然，這位哲學家承認一種所有權；但是由於他讓我們去想像所有權在平等面前會變成什麼樣子，我們可以大胆地把他列入收益權的反對者之類。

在這裡，我必須坦率地聲明——為了避免暗中縱容的嫌疑，而暗中縱容是和我的天性不相容的——我是十分同情勒魯先生的。

这并不是因为我信从他的准毕达哥拉斯派的哲学(关于这个问题,倘使一位戴着哲章的老兵不轻视一个新兵的意见,我就有很多意见可以向他提出),也并不是因为我对这位作家的反对财产的主张有任何特殊的体恤而感到受他的约束。依照我的意见,勒鲁先生能够并且甚至应当更加清楚地和更加合乎逻辑地来说明他的立场。但是我喜欢、我钦佩勒鲁先生是我们哲学方面受人崇拜的人物的反对者,是不符其实的名望的清除者,是对于因其古老而受人尊重的一切事物的无情的批评家。这就是我对勒鲁先生怀有高度敬意的理由;这就是在这盛行结社的时代我愿意组织的唯一的作者协会的原则。我们需要像勒鲁先生那样的人来非难社会原理,——不是去散布关于这些原理的怀疑心理,而是使它们加倍地可靠;我们需要那种能以大胆的否定来刺激思想并以灭绝的理论使良心感到震动的人们。勒鲁先生叫道,“既没有天堂,也没有地狱;恶人不会受到处罚,好人也不会获得奖赏。人类啊!不要再存什么希望和畏惧吧;你们在现象的圈子里旋转;人类是一棵不朽的树,它的先后枯萎的树枝用它们的碎片滋养着永远年青的树根!”有谁听见这种叫喊而不发抖的呢?有谁听到这种关于信心的凄凉的自白而不惊惶地发问:“这样说来,我难道真的不过是一个由未知的力量造成的原素的聚合体,一个被人在短暂的时刻中体会的概念,一个发生和消失的形式吗?难道我的思想真的不过是一个谐音,我的灵魂不过是一个旋涡吗?什么是自我?什么是上帝?什么是社会的制裁?”

在从前,勒鲁先生会被当作是一个大罪犯,只配(像瓦尼尼^①

① 留契里奥·瓦尼尼(1585—1619),意大利哲学家,由于他具有唯物主义和反宗教的思想并且抨击封建制度,在图卢兹受宗教裁判,处以火刑。他的最重要的著作《论大自然的神奇秘密——世人的女王和女神》(1617年)公开宣传无神论。——译者

那樣)被處死刑和受到全世界的唾罵。今天,勒魯先生正在完成一件救世的使命,無論他會說些什麼,他將因此而獲得獎賞。心境很壞的病人經常嘮叨着他們快要死亡,當醫生的意見証實了他們確有死亡的可能時,他們就會暈倒,同這種情形一樣,當我們的唯物主義的社會聽信了哲學家的這種令人震驚的命令“你非死不可!”的時候,它就會發生動搖并惊慌起來。因此榮譽應當歸諸于把伊壁鳩魯派的卑怯給我們揭露出來的勒魯先生;榮譽應該歸諸于使那些哲學上的新的解答成為必要的勒魯先生!榮譽應當歸諸于這位反折衷主義者,歸諸于這位平等的提倡者!

在他那本《論人道》的著作中,勒魯先生開頭就斷定財產的必要性:“你們希望廢除財產;但是你們沒有看到你們會因此而消滅人并且甚至消滅人的名稱嗎?……你們希望廢除財產;但是沒有身體你們能夠生存嗎?我並不是要告訴你們,說你們必須支持這個身體;……我要告訴你們的是,這個身體本身就是一種財產。”

為了清楚地了解勒魯先生的學說,我們必須記住有三種必然的和根本的社會形式,——共產制、私有制和我們今天可以正當地稱之為社團制的制度。勒魯先生首先否定共產制并盡其所能地反對它。人是一種有人格的和自由的生物,因而需要一個獨立和個人活動的範圍。勒魯先生在強調這一點時補充說:“你們既不希望有家庭,又不希望有國家,也不希望有財產;所以就不再有父親,不再有兒子,也不再有弟兄了。這就是你們所尋求的處境,在時間上和任何生物不發生關係,因而沒有姓名;這就是你們所尋求的處境,在地球上十億人中間孑然獨處。你們怎能期望我在空間、在這許多人中間把你們辨別出來呢?”

如果人是無法加以辨別的話,他就等於零。現在,只有通過專門歸他使用的某些事物——像他的身體、他的官能和他所使用的

工具——他才可以被辨別，才能同其他的人區別開來。“由此也可以看出，”勒魯先生說，“私有化是必要的；總之，財產是必要的。”

但是在什麼條件下的財產呢？這裡，勒魯先生在譴責了共產制之後，接着又指斥了財產所有權。他整個的學說可以總括在這個單純的論題中：財產可以輪流地使人變成一個奴隸或一個暴君。

這一點確定之後，如果我們要求勒魯先生告訴我們在怎樣的財產制度下人既不致成為奴隸又不致成為暴君，而只是一個自由的、公正的公民，勒魯先生就在他那部《論人道》的著作的第三卷中回答說：——

“有三種辦法可以摧毀人和他的同類以及和宇宙的通同關係……1. 在時間上把人隔離開來；2. 在空間上把他隔離開來；3. 分割土地或者按照一般的用語來說，分割生產工具；使人依附於物品，使人屬於財產，使人成為所有人。”

我們必須坦白地說，這番話所帶有的極端形而上學（這位作者往往達到這種地步）的和古尚學派的气息未免太濃厚了一些。可是據我看來，這十分清楚地說明，勒魯先生是反對生產工具被專屬地私有化的；不過他把生產工具的這種非私有化叫做建立財產的新方法，而我則按照以前所說的那些話，把它叫做財產的毀滅。事實上，如果沒有工具的私有化，就不成其為財產。

“直到現在為止，由於單純考慮財產，我們已經局限於指出財產的專橫的特色並和它們進行鬥爭。我們沒有看到，財產的專橫性是與人类的划分有相互關係的；……財產不是按照可以使人便於和他的同類以及和宇宙發生無限通同關係的那種方法加以組織，而相反地却已被用來反對這種通同關係了。”

讓我們把這一段文字譯成商業上的措辭。為了摧毀專橫和地

位的不平等起見，人們应当停止競爭并且应当把他們的利益結合起來。讓僱主和僱員（現在他們是敵人和對手）成為伙伴。

現在，不妨問問任何工業家、商人或資本家，如果他要把他的收益和利潤同那些有人建議使他們成為他的伙伴的廣大工資勞動者一起分享，他是否還願意認為自己是一個所有人。

“家庭、財產和國家都是有限的東西，應當為了無限而把它們組織起來。因為人是一種渴望達到無限境界的有限的生物。對他來說，絕對的有限性是壞事。無限是他的目的，無定限是他的權利。”

如果我把這些奧秘經文式的話語輕輕放過而不加解釋，那麼恐怕我的讀者就誰也不懂這些話語。勒魯先生是要用這個宏偉的公式來說明：人類是一個單一的、龐大的社會，這個社會在它的集體的統一中代表着無限；每一個民族、每一個部族、每一個自治區鎮和每一個公民，在不同程度上都是這個無限社會的片段或有限的成員，在這個社會中，禍害完全是由個人主義和特權造成的——換句話說，是從無限隸屬於有限而產生出來的；最後，為了達到人類的目的和意向，每一部分都擁有一種無定限地逐漸發展的權利。

“所有加害於人類的禍害都是從社會的等級中產生的。家庭是一種幸福；家庭的等級（貴族）是一個禍害。國家是一種幸福；國家的等級（最高者、專權者、戰勝者）是一個禍害；財產（個人占有）是一種幸福；財產等級（包梯埃、杜利埃、特羅普隆等等的財產所有權）是一個禍害。”

因此，按照勒魯先生的說法，存在着財產和財產，——一種是好的，另一種是壞的。可是，由於我們理應用不同的名稱來稱呼不同的事物，如果我們把“財產”這個名稱保留給前面那一種，我們就必須把後面那一種叫做盜竊、掠奪、劫掠。相反地，如果把“財產”

这个名称保留給后面那一种。我們就必须用占有这一名称或其他某一个相等的名詞来称呼前面那一种；不然的話，我們會为了一个不愉快的同义詞而感到煩惱的。

如果哲学家們敢于有一天在傾吐他們的想法时肯用普通人的話語来表达，那該多么好哇！各个国家和統治者就可以从他們的講演中得到大得多的益处，并且在把同样的名称应用于同样的概念时，也許就可以开始互相了解。我大胆地声明，关于財產，我的見解就是勒魯先生的見解；但是如果我用哲学家的語气跟着他重复說，“財產是一种幸福，但是財產等級——財產的現狀——是一种禍害”，那么我就一定会被所有那些給刊物写稿的学士捧做天才了。^①相反地，如果我宁願采用羅馬人的古典語言和民法法典上的用語，并因此說“占有是一种幸福，但所有权是窃盜”，那么上述的那些学士就立即会大叫大嚷来反对想像中的怪物，法官也会来恫吓我。啊，語言的力量多大呀！

在叩問到他們的时候，經濟学家們建議把資本和劳动联合起来。先生，您知道那是什么意思。如果我們深入到那个学說的实质中去的話，我們不久就可以发見它的結果是財產的兼并，而这种

① 勒魯先生由于他曾經給財產进行辯护而在一个刊物上受到了学高的贊美。我不知道这位辛苦的、涉猎頗广的学者是否对那頌揚感到高兴，但是我知道得很清楚，如果我处于他的地位，我是会力理智和眞理悲叹的。

另一方面，《国民报》则嘲笑了勒魯先生和他关于財產的观念，用无謂的重复和幼稚等語加以指摘。《国民报》不願进行了解。有必要引起这家报纸的注意，它没有权利去嘲弄一位固执己見的哲学家，因为这家报纸本身就没有一种学說。《国民报》根本是阴谋家和叛徒的养成所。它屡次坚持要警告它的讀者。这张民主主义的报纸与其悲叹它的一切没有尽到责职的地方，还不如对它自己进行遣责，坦白承认它的理論的肤浅。这个宣傳人民利益和选举改革的机关报什么时候才不再雇用怀疑派和散播疑惑呢？我不必詳加堆論就可以打賭，那位批評勒魯先生的萊翁·杜罗歇先生是某一个资产阶级的甚或貴族阶级的报纸的匿名的或用假名的編輯

兼并不是通过公有，而是通过一种全面的和永久的股份公司，因此所有人的地位与工人的地位的不同就仅仅在于可以領取較高的工資。这个制度加上一些特別的附加条款和修飾就是关于法郎吉的思想。但显然可以看出，如果地位的不平等是財產的屬性之一，它也不是財產的全部。像某一位哲学家（我不知道是誰）所說的，使財產成为一种可爱的东西的，乃是这样一种权力，人們利用这种权力不但可以随意支配自己的財物，而且还可以支配它們的特性，任意加以利用，把它們收藏起来和封閉起来，像比埃尔·勒魯先生所說的那樣，把人类排斥在外；总之，就是可以按照情欲、利害关系甚或任性所提示的那樣去利用它們。占有錢币，占有一个农业或工业企业的股票或者一張政府公債的利息票，同一个人在自己的房屋和庭园中、在自己的葡萄藤和无花果树下面做主人翁所感到的那种无限乐趣比起来，又算得什么呢？特罗普隆先生所引证的一位作家說，“占有財產是多么幸福啊！”认真地說来，這句話能应用到一个在世界上除了市場和他口袋中的錢币之外別无所有的有收入的人的身上去嗎？这好像是硬說一个飼料槽就是一片养牛場似的。多妙的改革方法！那些經濟学家永远不停地譴責黄金欲和本世紀的日益滋长的个人主义；而且，在种种矛盾中最不可思議的是，他們准备把各种財產变成一种財產——錢币的財產。

此外，我必須談一談最近多少花了一点心血提出来的一个关于財產的学說；我指的是孔西台朗先生的学說。

傅立叶主义者并不是那种为了要明确一种学說是否和他們的体系有抵触才去研究这个学說的人。相反地，每逢一个敌手沒有看見或注意他們就从旁經過的时候，他們总是非常欣喜并且唱起胜利的歌曲来。这些先生需要直接的駁斥，因为如果他们吃了敗仗，他們至少可以拿曾被提起这一点聊以自慰。好吧，讓他們如願

以償吧。

孔西台朗先生對於邏輯學具有最高傲的自負。他的程序的方法总是大前提、小前提和結論的方法。也許他情願在他的帽子上寫出，“三個全稱肯定的命題組成的三段論”(Argumentator in barbara)。但是他過於聰明和機警，所以不易成為一個好的邏輯學家，像他顯然曾把三段論法當作邏輯學這一事實所証實了的那樣。

凡是对哲學上的珍品發生興趣的人都知道，三段論法是人類思想上的第一個和永久的詭辯——虛妄所喜愛的工具，科學的絆腳石，罪行的鼓吹者。三段論法造成了所有那些曾被寓言作家這樣雄辯地譴責的禍害，並且絲毫沒有做過好事或有益的事情：它缺乏真理，同時也缺乏正義。我們大可以引用聖經上的話來形容它：“信任他的人就將滅亡。”所以，最優秀的哲學家們早已加以譴責；如今除了理性的敵人以外誰也不願把三段論法作為他的武器。

然而，孔西台朗先生已經把他的關於財產的學說建立在三段論法之上。他是否願意像我準備把整個的平等學說孤注一擲地放在我對傅立葉主義的駁斥上那樣，把這個體系作為他的那些論據的賭注呢？這樣的一次決鬥應該是與孔西台朗先生的那種好戰的和騎士式的興趣相稱的，並且公眾將因此而得到好處；因為，在兩個敵手有一個倒下去的時候，就沒有人再會提到他，世界上也就會少一個愛發牢騷的人。

孔西台朗先生的學說具有這個顯著的特色，就是在設法同時滿足勞動者和所有人雙方的要求時，它同樣地侵犯了前者的權利和後者的特權。首先，這位作家提出下列各點作為原則：1 土地的使用權屬於人類的每一個成員；它是一種天然的和不因時效而消滅的權利，在各方面都類似那種取得空氣和陽光的權利。2 勞動權同樣是根本的、天然的和不因時效而消滅的。我曾經指出，承

以这双重权利就会意味着所有权的灭絕。我向所有人揭发孔西台朗先生！

但是孔西台朗先生却硬說劳动权創造了所有权，下面就是他的推理方法：——

大前提。——“每个人可以合法地占有他的劳动、他的技能——或者以較为一般的用語來說，他的行为——所創造的东西”

对于这句话，孔西台朗先生用注解的方式补充說：“当然，土地既然不是人所創造的，那么由此可以推論，根据财产的根本原則，即土地既然是給与人类所共有的，它就决不能成为并非这个价值的創造者某某人的專屬的和合法的财产。

如果我沒有弄錯的話，沒有一个人不觉得这个命题乍看起来和就其整体而論是完全无可辯駁的。讀者，請您不要相信这个三段論法。

首先，我觉得合法地占有这个詞組在作者的思想中表示成为合法的所有人；不然的話，那个目的在于证明财产的合法性的論证就沒有意义了。我也許可以在这里提出所有权和占有之間的差別問題，要求孔西台朗先生在进一步論述以前先把这两者划分清楚；但是我让它过去算了。

这第一个命题是双重地虚妄的，因为：1 它肯定了創造的行为是财产的唯一根据。2. 它认为这个行为在一切情况下都是足以授与所有权的。

并且，首先，如果人可以成为并不是他創造的而只是他杀死的猎获物的所有人；成为并不是他創造的而只是他采集得来的果实的所有人；成为并不是他創造的而只是他种植的菜蔬的所有人；成为并不是他創造的而只是他豢养的禽兽的所有人，——那么不

難設想，人們也可同樣地成為並不是他創造的而只是他加以開墾和施肥的土地的所有人。所以，創造的行為對於取得所有權來說並不是必需的。我可以更進一步說，單是這個行為永遠是不夠的，並且我可以利用孔西台朗先生的第二項前提來加以證明：——

小前提。——“假定在一個孤島上、在一個國家的土地上或者在地球的整個地面上（行為的場面的大小並不影響我們對於事實所作的判斷），人類的一代第一次致力於工業、農業、製造業等等。這一代人依靠他們的勞動、智慧和活力，創造了產品，發展了在未經耕種的土地上以前所不存在的價值。如果把那由一切人的活動生產出來的價值或財富按照各人在總的財富的創造中所貢獻的力量分配給生產者，那麼這勤勞的一代的財產不是十分明顯地將以權利為基礎嗎？這是不成問題的。”

這是完全成問題的。因為這個由一切人的活動所生產出來的價值或財富，根據它的創造過程本身，是集体的財富，這種財富像土地一樣，是可以分割使用的，但它作為財產則始終是沒有分割的。為什麼說這個所有權是沒有分割的呢？因為從事創造活動的社會本身是不可分割的，——一個永久的、不能化成許多零碎部分的單位。並且，使土地成為共有財產的，以及像孔西台朗先生所說的那樣，使每一個個人對它的使用權成為不因時效而消滅的，正就是社會的這種統一性。事實上，假如在一個特定時間要平均分割土地，那麼這種分割如果授與所有權的話，立刻就會變成不合法的。萬一在移轉的方法上稍有不規則的情況，人們、即社會的成員、亦即不因時效而喪失權利的土地占有人就可能一下子讓人把所有權、占有權和生產手段都剝奪掉。總之，成為資本的財產是不可分割的，因而也是不能出讓的，這並不一定在資本還沒有被創造時是如此，而且在資本是共有的或集体的時也是如此。

我就利用孔西台朗先生的三段論法的第三項來證實上述反對他的理論：——

結論。——“這一代人所完成的勞動的成果可以分為兩類，把這兩類清楚地加以區別是重要的。第一類包括屬於這第一代人的土地的產物，這第一代人對於土地具有用益權人的資格，而土地則由於他們的勞動和經營得到增加、改進和改良。這些產物不是消費品就是勞動工具。顯然，這些產品都是那些通過活動把它們創造出來的人的合法財產……第二類。——這一代人不但創造了剛才提到的那些產品（消費品和勞動工具），而且還通過耕作，通過蓋造房屋，通過一切被完成的、能產生持久後果的勞動，在土地的原始價值上有所增添。這項附加的價值顯然就成為一種產品的本質——一種由第一代人的活動所創造的價值；並且，如果這種價值的所有權不論通過何種方法公允地——就是說按照每個人所提供的勞動的比例——分配給社會的成員，每個人將合法地占有他所得到的那一部分。於是他就可以按照他認為合適的方式來支配這個合法的私有財產，——把它交換、出讓或移轉；另一個個人或其他個人的集體——即社會——都不能對這些價值提出任何要求。”

由此可見，每個同伙或者根據他自己的權利或者根據他祖先的權利，都擁有一種可以使用集體資本的不因時效而喪失的和不可分割的權利，而由於這種集體資本的分配，在法郎斯泰爾中，像在1841年的法國那樣，就存在着窮人和富人；有些人生活奢侈，他們像費加羅^①所說的那樣，只要想办法被誕生下來就萬事大吉，還有其他一些人，對於這些人來說，人生的境遇只是有機會生活於不斷的窮困中；游手好閑的人擁有巨額的收入，而工人的幸運則

^① 費加羅(1809—1837)，西班牙諷刺作家、劇作家和雜文作家，畢亞諾·何塞德·拉爾腊的筆名。——譯者

永远寄希望于不可知的未来；一些人由于出身和社会地位享有特权，而社会底层的人民所享有的公民权和政治权則只是劳动权和土地权。因为我們不應該受到欺騙；在法郎斯特尔中，每件事物像今天的情形一样，都是所有权的对象——机器、发明、思想、书籍、艺术品、农产品和工业品；牲畜、房屋、柵栏、葡萄园、牧场、森林、田地，——总之，除了未經耕种的土地以外的一切事物。現在，你們是否想知道，按照提倡所有权的人的說法，未經耕种的土地有多大的价值？沙尔·孔德先生說：“一平方利格的土地还不足以維持一个野蛮人的生活。”如果把这野蛮人的可怜的生活費用估計为每年三百法郎，我們就可以发見，他生活所需的一平方利格的土地对他來說十足可以用十五个法郎的地租来代表。在法国有二万八千平方利格的土地，根据这种估計，它們的地租总额應該是四十二万法郎；当这些法郎被分給大約三千四百万人口时，可以使每个人得到一又四分之一生丁的收入。这就是傅立叶的偉大天才替法国人民发明的、他的第一个門徒希望用以改革世界的新权利。我向无产階級揭发孔西台朗先生。

如果孔西台朗先生的学說至少实际上可以保障这项他所十分关爱的所有权的話，我也許是会原諒他的三段論法（这确实是他生平所能列出的最好的三段論法）中的缺点的。但是，不：孔西台朗先生认为是所有权的，不过是享有額外报酬的权利。在傅立叶的体系中，無論是創造出来的資本或是土地的增殖的价值，都沒有以任何有效的方法来加以分割和私有化；劳动工具，無論是創造出来的或者不是創造出来的，都还保留在法郎吉的手中；那个徒負虛名的所有人只能支取息金。对于他的那份股份 不論是怎样的性质，他既不能加以变卖，又不能專屬地加以占有，也不能加以管理。會計員把股息付給所有人；而所有人如果办得到的話，就只有把它

全部吃掉！

傅立叶主义是不会使所有人感到满意的，因为它取消了所有权的最令人喜爱的特色——自由支配自己的财物。它也不会更好地使共产主义者感到愉快，因为它包含着地位的不平等。由于它那通过取消占有、家庭和国家——人类人格的三重表现——而抹杀人类的特征和个性的倾向，它也是被那些赞成自由联合和平等的人所厌棄的。

在所有我們的活跃的政論家中，我觉得沒有一個人比孔西台朗先生具有更丰饒的机智、更充裕的想像力、更丰富多采的風格了。不过，我怀疑他是否会着手重建他的关于财产的学說。如果他有这种勇气，那么这就是我想对他說的：“在写您的答复以前，請您仔細地考虑一下您的行动計劃；不要扫蕩乡間；不要依靠您的任何普通的权宜办法；不要埋怨文明；不要諷刺平等；不要頌揚傅立叶主义。請您別打攪傅立叶和那些已經去世的人，而只是努力来重新整理您的三段論法的各个部分。为了这个目的，您應該首先仔細分析您的敌手的每一个命題；第二，或者用直接的駁斥或者用反证的办法来指出錯誤；第三，用論证来反对論证，以便在異議和答辯迎面相对时，較强的一方可以压倒較弱的一方，把它打成粉碎。只有用这种方法，您才能自夸您已經战胜，并迫使我承认您是一个道地的理論家和一个好炮手。

如果我所承担的清扫的責任和維護我的作家尊严的必要性沒有叫我对于《法郎吉》的記者对我而发的責备置之不理，那么再容忍傅立叶主义的这些怪想就会是不可原諒的了。“我們最近才看出，”这位記者說，^①“虽然蒲魯东先生一向对傅立叶所創立的科学

① 貝桑松的《公正报》。

非常热心，他無論現在或将来还会热烈宣傳其他任何的學說的。”

如果宗派主义者有权去責备別人改变自己的信念，这个权利一定不会屬於傅立叶的門徒，因为他們总是那样急切地想給各党各派的叛离分子举行傅立叶主义的洗礼的。但是，如果他們是誠悬的話，为什么要把它当作一种罪行呢？一个人对于永远不变的真理是否坚定，有什么关系呢？与其教导人們固执自己的偏見，还不如启发他們的思想来得好些。难道我們不知道人是脆弱的和易变的，他的心中充滿着謬見，他的嘴是妄言的酿造厂嗎？人人都是說謊的(*Omnis homo mendax*)。不論我們願意与否，我們都有一个时候充当我們每天感到它的势力的这一真理的工具。唯有上帝是不变的，因为他是永恒的。

这就是在通常的情况下一个誠实人有权經常作出的、也許我应当贊成把它作为一种辯解而提出的答复，因为我不比我的先輩更好些。但是，在一个像我們这种充滿着怀疑和变节的世紀中，當我們有必要在发言上給予弱小者一个坚强和誠实的榜样时，我不應該让我作为一个公开攻击所有权者的名誉受到污辱。我應該叙述一下我以前的見解。

因此，在我就有关傅立叶主义的这个指責而檢查我自己并努力想起以往的事情时，我觉得，既然在我的研究工作中和交往上我曾和傅立叶主义者发生过关系，我就有可能在不知不觉中成为傅立叶派的一員。祈罗姆·拉朗德^①曾把拿破侖和耶穌基督列在他的那張无神論者的名单中。傅立叶主义者和这位天文学家是相像的 如果有誰偶然对現有的文明表示不滿，并承认傅立叶主义者的

① 約瑟夫·祈罗姆·勒·弗朗賽·德·拉朗德(1732—1807)，法国天文学家，曾任法国人文台台长，研究行星理論，著有《大文字專論》、《法国人文史》以及关于航海の論文多种。——譯者

批評意見有些是對的，他們就不管他是否願意，立即把他登記在他們的學派中了。雖然如此，我並不否認我曾經是個傅立葉主義者因為，既然他們這樣說，當然就可能是這樣的。但是，先生，我旧日的伙伴所不知道的並且無疑地將要使你吃驚的是，我曾經有過很多別的關係——在宗教方面，我曾經先後是新教徒、天主教徒、阿里烏斯教徒和半阿里烏斯教徒、摩尼教徒、神授派教徒、亞當派教徒並且甚至是前亞當派教徒、懷疑論者 庇雷杰厄斯派教徒、索西奴斯派教徒、反三位一體論者和新基督教徒^①；在哲學和政治學方

① 阿里烏斯教徒否認基督是神。半阿里烏斯教徒和阿里烏斯教徒之間只有若干微妙的不同之處。比埃爾·勒魯先生由於把耶穌基督看做是一個人，但認為在他的身上已注入了上帝的精神，因而他是一個真正的半阿里烏斯教徒。

摩尼教徒承認有兩個并存的和永恆的主體——上帝和物質、精神和肉體、光明和黑暗、善和惡，但是與妄圖把兩者調和起來的傅立葉主義者不同。摩尼教徒對物質進行鬥爭，並竭盡全力通過譴責婚姻和禁止生殖來摧毀肉體——可是這並不妨礙他們耽溺於最強烈的慾念所能想像到的一切淫樂；在這最後一點上，傅立葉主義者的道德上的傾向是完全同摩尼教派一樣的。

神授派教徒和初期的基督教徒沒有區別。像他們的名稱所表明的那樣，他們把自己看做是具有靈感的。傅立葉對於夢游病者的視覺持有獨特的見解，相信有可能把催眠木的力量發展到那種能使我們同看不見的存在物相交談的程度。如果他还活著的話，他也有可能被當作一個神授教派的教徒的。

亞當派教徒出於貞潔的動機，舉行完全裸體的禮拜儀式。让·雅克·盧梭把感官的靜止狀態當作貞潔，認為樸實不過是歡樂的一種淨化的表現，他是傾向於亞當派的。我知道有這樣一種宗派。它的成員通常穿著女神維納斯的出浴服裝來祝他們的聖餐禮。

前亞當派的教徒相信，在亞當以前人就已經存在的。我曾遇到一個前亞當派的教徒。老實說，他是一個蠢子並且是一個傅立葉主義者。

庇雷杰厄斯派教徒否認天惠，把善行的全部功績歸諸自由。傅立葉主義者教導說人的本性和情欲是善良的。這和庇雷杰厄斯派的說法是相反的。他們把一切歸功於天惠而絲毫不歸功於自由。

索西奴斯派教徒在其他一切方面是自然神論者，承認有一次原始的啟示。如今很多人是索西奴斯派，但他們並不知道自己是這種教派，並且以為他們的見解是新的。

新基督教教徒是一些因為基督教擁有鐘鐸和教堂而對它表示崇拜的腦筋簡單的人。新基督教徒具有卑鄙的靈魂、頹廢的精神、放蕩的思想和情感，特別追求外表上的形式，並且像他們愛慕女人那樣贊揚宗教的自然美。他們相信即將到來的啟示和入于教義中基督的變貌。他們將在法郎斯泰爾里的偉大場面中歌唱彌撒。

面，我曾先后是唯心主义者、汎神論者、柏拉图主义者、笛卡儿主义者、折衷主义者（即一种中庸主义派）、君主主义者、貴族政治論者、立宪派、巴貝夫的信徒和共产主义者。我曾漫游过形形色色的体系。先生，在所有这些体系中，我曾有一个短时期是傅立叶主义者，您以为这是值得惊奇的嗎？就我来说，我完全不感到奇怪，虽然我現在想不起有这回事。有一件事情是肯定的，那就是我的批評家們以責难的口吻认为是我一生中信仰傅立叶主义的那个时期，也正便是我的迷信和輕信达到頂点的时期。現在我抱有的是一些与此完全不同的見解。我的內心不再承认那种用三段論法、类推法或譬喻等傅立叶主义的方法所作的論证了；而是要求一种可以排除錯誤的概括和归納的方法。对于我过去的那些見解，我絲毫不加保留。我已經获得了一些知識。我已不再相信了。我或者是知道或者就是不知道。总之，在寻求事理时，我知道我曾是个唯理主义者。

无疑地，从我已經結束的地点开始，本来是比较简单的。但是，如果人类的思想規律就是这样的話；如果六千年来整个社会除了陷于錯誤以外毫无作为；如果整个人类依然埋沒在信仰的黑暗中，被他們的偏見和情欲所欺騙，只受他們領導人的本能的支配；如果控訴我的人本身沒有从宗派主义（因為他們自称傅立叶主义者）中解放出来；——那么难道单单我一个人，因为在我自己的內心中，在我良心的秘密审判中，曾經重新开始我們可怜的人类的旅程，就成为不可宥恕的了嗎？

当然，我决不想否认我的謬誤；但是，先生，使我有別于那些忙着把作品出版的人的，在于这样的事实：虽然我的思想有了很多变化，我的著作却沒有什么改变。即使是今天，在无数的問題上，我也被上千种过高的和矛盾的見解所纏繞；但是我沒有把我的見解

刊印出来，因为公众和这些見解是毫无关系的。在我向我的同胞发表意見以前，我要等待光明在我的紛乱的思想 上突然出現的时刻，以便使我所能說的話，虽不是全部真理（这是誰也无法知道的），也純粹是真理。

我的思想具有一种奇特的傾向，即起初为了更好地了解一个体系而使自己 and 这体系合而为一，然后为了檢驗它是否合理又对它进行反复的思考；也就是这种傾向使我厌棄傅立叶并使我不再看重这个社会主义学派。事实上，要成为一个忠实的傅立叶主义者，你就必須拋棄你的理智，从一个老师那里接受一切东西，包括学說、解釋和应用。孔西台朗先生的过分的偏狹心理排斥所有不服从他的至高无上的决定的人，因此他对傅立叶主义就沒有別的想法。他不是已被任命为傅立叶在世間的代表和一个教会的教皇了嗎？不幸的是，这个教会对它的使徒來說，永远是不屬於这个世界的。被动的信仰是一切宗派主义者、特別是傅立叶主义者的神学上的德性。

不錯，这就是我所遭遇到的事情。在研究傅立叶的期間，当我試圖用論证来证明我已成为其信徒的宗教时，我突然觉察到，通过推理，我逐漸变得不相信了。对于信条的每一条款，我的理智都和我的信仰发生矛盾，并且我的六星期的劳动全部白費。我看到，傅立叶主义者——尽管他們有那种无尽无休的唠叨和想要决定一切的自負态度——既不是学者，又不是論理学家，甚至也不是有信念的人。他們是科学方面的江湖医生，指导他們为宗派的胜利而工作的，是他們的利己心理而不是良心，并且對他們來說，只要能达到目的，一切手段都是好的。于是我懂得了，他們为什么对享乐主义者就答应給予女人、醇酒、音乐和无限的奢华，对严肃的人就答应保障婚姻、道德的純洁性和节制，对劳动者就答应給予高額工資；

对所有人就答应給予巨大的进款；对哲学家就答应給予只有傅立叶本人才知其奥秘的解决方案；对傳教士就答应給予費用浩大的修道生活和壮丽的节日；对学者就答应給予难以想像的學問；事实上就是答应給予每个人他所最希望得到的东西。在开头，我认为这是可笑的，到了最后，我觉得这是极端的无耻。不，先生 还没有一个人知道傅立叶主义的体系所含有的愚蠢和丑恶。这是我决意在結束了对于所有权的論述之后立即要加以討論的問題。^①

謠傳傅立叶主义者想要离开法国到一个新世界去創办法郎斯特尔。当一所房屋快要倒塌的时候，老鼠就逃跑了 那是因为它们是老鼠。人干得好些 它们会把这所房屋重新盖造起来。不久以前，圣西門主义者由于它们的祖国不注意它们而感到失望，傲慢地擲去了脚上的尘土，动身到东方去为妇女的自由而进行斗争了。驕傲、剛愎、狂妄的自私！真正的仁慈，像真正的信仰那样，是不会发愁，也永远不会絕望的 它所追求的既不是它自己的荣誉，又不是它的利益，也不是絕對統治权；它做的每一件事都是为了大家，他欣然地訴諸理智和意志 希望只用劝导和牺牲来制胜。傅立叶主义者，如果你們所关怀的只是人类的进步，那就請你們留在法国吧！这里比起新世界来有更多的事情可做。如果不是这样的话，那就請你們走吧！你們不过是說謊者和伪善者！

以上的說明决不包含对所有权的前途起威胁作用的一切政治的因素、一切見解和趋势；但是，凡是懂得怎样分清事实和怎样推論出那些事实的規律或支配那些事实的思想的人，都应当对此感到

① 应当了解的是，上面只是談到傅立叶的道德和政治的學說——这些學說像所有哲学的和宗教的体系那样，是从社会本身获得它們的根源和存在的理由的，因此是值得加以研究的。我把傅立叶和他的宗派关于宇宙進化論、地质学、博物学、生理学和心理学等特殊理論，留待那些认力有责任认真駁斥“監齋子”和“駝皮”等荒唐故事的人去注意。

滿意。現存的社会好像已被放棄給虛妄和傾軋的魔鬼似的，并且正是这种悲慘的景象使得許多在旧时代所处的時間太长以致不了解我們这个时代的卓越思想家感到深刻的悲哀。現在，目光短淺的旁观者开始对人类失望，变得心煩意乱，并对他所不懂的事情发出咒罵，从而陷于怀疑論和宿命論的深淵；另一方面，真正的观察家則相信那个支配着世界的精神，力求了解并参透上帝。貝桑松学院的奖金获得者去年发表的那篇关于“所有权”的論文，不过是这种性质的研究罢了。

現在應該由我来叙述这篇不幸的論文的历史了，因为这篇論文已經使我深感懊恼并使我失去众望。但是，就我来说，当时写这篇論文是并非出于本意的，也不是考虑成熟的，所以我敢于肯定，沒有一个經濟学家、哲学家、法学家不比我罪大百倍。在导致我去攻击所有权的企徑上，存在着某种十分奇特的情况，所以，先生，如果您听了我这段伤心的历史之后，仍要坚持您的譴責的話，我希望您至少不得不可怜我。

我从来沒有妄想成为一个大政治家；相反地，我对于政治性质的爭論还始終抱有极大的反感；如果在我那篇《論所有权》的文章中，我有时曾經譏笑我們的政治家，那么先生，請您相信，当时支配我的心情的，与其說是我对自己的淺薄知識的驕傲，还不如說是我对那些政治家的无知和极端空虛所怀有的深切感觉。由于我对上帝的信賴超过对人們的信賴；起先并不怀疑政治学像其他各种科学一样，含有絕對真理；同样贊成包胥埃和让·雅克·卢梭的意見——因此我曾順从地接受了人类苦难中的我的一份，甘願祈求上帝賜給我們一些善良的議會議員、一些正直的大臣和一个誠实的国王。由于性之所好，同时也由于审慎和对于我的力量缺乏信心的关系，我当时正在慢慢地在語言学上进行一些平凡的研究，还

掺杂着研究一些形而上学,在这个时候,我突然碰到历来的哲学家所研究过的最重大的問題;我指的是确实性的标准問題。

在我的讀者中,凡是不熟悉这个哲学术語的,一定会高兴听到我用几句话告訴他們这个标准是什么,因为它在我的著作中起着很大的作用。

按照那些哲学家的意見,确实性的标准一經发现,将成为确定一个見解、一个判断、一个理論是真是偽的顛扑不破的方法,差不多像用試金石来辨識黃金,像铁的接近磁石,或者說得更确切些,像我們应用证明来证实一个数学的运算那样。对社会來說,到現在为止,時間是被用来作为一种标准的。所以,原始的人們在看出他們在体力、英俊和劳动上并不都是相等的时候,曾經正确地断定他們有些人是天生要去履行簡單的、普通的职能的;但是他們决定,而这就是錯誤的所在,同样这些智力較差的、天資比較有限的和个性較为軟弱的人都注定要侍候別人;这就是說,当別人休息的时候他們必須劳动,并且必須以別人的意志为意志;从这种人与人之间天然存在着隶属关系的观念,就产生了家务操作,而这种原先是自願地接受下来的工作在不知不觉中就变成可怕的奴役了。時間使这个錯誤比較容易为人所觉察,它已經引起了正义的呼声。各国在付出了代价之后,懂得了人对人的馴服是一个錯誤的观念、一种謬誤的理論,它对奴隶主和奴隶都是有害的。可是,这种社会制度已經存在了几千年,有名的哲学家都曾为它辯护,甚至今天,在比較緩和的方式下,各种各样的詭辯家还在支持并称贊这种制度。但是經驗正在使它趋于灭亡。

所以時間是各种社会的标准;如果从这方面看,历史就是根据归謬法的論证来确证人类的謬誤的。

形而上学的学者所探求的标准,可能具有立刻辨明每一个見

解究竟是真是偽的優點。所以，例如在政治上、宗教上和道德上，真實的和有益的東西既然可以立即加以認識，我們就不必再去等待時間的慘痛經驗了。顯然，這樣的一種秘密會致詭辯家于死命，——那一群可惡的家伙，他們在不同的名義下引起各國的好奇心，並且，由於很難分清他們巧妙地構成的學說中的真理和謬誤，就把那些國家導入致命的冒險行動，擾亂它們的和平，使它們充滿着這種異乎尋常的偏見。

直到今天為止，確實性的標準依然是一種不可思議的東西，這是由於接二連三地提出來的標準很多。有些人把感官的證明當作一種絕對的和確定不移的標準。其他一些人則認為直覺是標準，這些人看中證據，那些人看中論據。拉門奈先生^①斷言，除了一般的理智以外，沒有別的標準。在他以前，德·包納德先生^②認為他已經在語言中發見了標準。最近，布歇茲先生把道德提了出來；還有，折衷主義者為了把各種說法調和起來，就說：既然有多少特殊種類的知識就有多少標準，所以要想尋求一個絕對標準是荒謬的。

關於所有這些假設，我們可以看出，感官的證明不是標準，因為那些只能使我們和現象發生關係的感官不能給我們提供觀念。直覺則需要外部的證實或客觀的確實性；證明需有證據，而論據則需驗證；一般的理智已經不止一次地發生錯誤；語言可以用來同樣表達真或偽；道德像所有其他的項目一樣，需要證明和定律，最後，折衷主義的想法是最不合理的，因為，如果我們一個標準也提不出

① 斐利西德·羅貝爾·德·拉門奈(1782—1854)，法國教士兼哲學家，《前途》和《人民制憲報》報刊的創辦人，提倡在宗教問題上可以自由討論的政策，遭到教士們的反對和譴責。他的卷帙巨大的哲學著作是《論對宗教問題的漠不關心》(共四卷)。——譯者

② 路易·加布里埃·德·包納德子爵(1754—1840)，法國政治家兼哲學家，法國革命時期逃亡國外，1806年回國，1806年在拿破侖手下任教育部長，主張極端的保守政策。——譯者

来，那么說存在着几个标准是沒有用处的。我非常担心人們会像看待点金石那样来看待标准；担心它将被认为不仅是无法兌現的并且是妄想的，因而終于被放棄掉。所以，我并不抱有已經找到了它的希望。可是我不能断言某一个比較有本領的人不会发现它。

不論关于一个标准或許多标准有怎樣的說法，总还存在着一些证明的方法，当这些方法被应用于某些問題时，它們可以导致一些未知的真理的发見，闡明一些至今还没有想到的关系，并且可以把一种似非而是的論据提高到确实性的最高度。在这种情况下，要判断一个体系，就不能根据它的新奇，甚或不能根据它的内容，而是要根据它的方法。因此，評論家應該仿效最高法院的榜样，它对于所审詢的案件，决不研究事实，而只是研究訴訟程序的形式。那么，那个訴訟程序的形式是什么呢？就是一种方法。

于是我就注意去查考，哲学在沒有标准时借助于特殊的方法曾获得了怎樣的成就，并且我必須說，虽然有人虛張声势地大声官揚，我却发现不出它曾产生任何真有价值的东西；最后，在我对那哲学的廢話感到厌烦时，我就决計重新去探求标准。我坦白承认，結果使我感到愧羞的是，这个愚蠢的行为持續了两年之久，到現在我还没有完全摆脱掉。这好比是大海撈針似的。我浪費了很多時間来一再考虑三段論法，像爬到梯子頂上那样上升到一个归納过程的頂点，把一个命題插进两难論法，好像我能用篩子篩分抽象概念似的从事分解、区别、析离、否定、肯定、确认，而这种時間我是本来可以用来学习中国語或阿拉伯語的。

我選擇了正义作为我的实验的題材。最后，經過了一千次的分解、重新合成和双重合成的过程之后，我在那分析鉗鍋的底部所找到的，不是确实性的标准，而是一篇形而上学政治經濟学的論文，它所得出的結論的性质使我不去考虑用較為艺术的、或者您也

可以說是較為明了的方式把這些結論發表出來。這本書在所有各階級的思想上所產生的反應，使我認清了我們這個時代的精神，而並沒有使我對於自己的文體所具有的那種慎重的和科學的晦澀感到遺憾。今天，當我的行為具有這種崇高德性的明顯特徵時，我怎麼會不得不為了我的意向進行辯護的呢？

先生，您閱讀過我的那本著作，您也了解我那本令人生厭的迂闊的著作的要旨。在考慮到人類的歷次革命、帝國的興亡、所有權的變遷以及正義和公理的不可勝數的形式時，我問道：“我們身受的禍害是我們作為人的處境所固有的呢，還是它們只是從一個錯誤中產生出來的呢？大家公認為社會上種種困難的根源的錢財不平等，是像有些人斷言的那樣，應歸諸大自然的影響呢；抑或在勞動產品和土地的分配上可能發生了某種計算上的錯誤呢？每個勞動者所得到的，是否是他應得的全部和純粹是他應得的部分呢？總之，在現今的勞動、工資和交換的情況下，難道沒有一個人受到不公正的待遇嗎？——帳目都是算得清清楚楚的嗎？——社會的平衡沒有問題嗎？

於是我就着手做一種最辛苦的調查工作。必需整理簡略的筆記，討論互有矛盾的权利，答复吹毛求疵的斷言，駁斥荒謬的主張，描述虛構的債務、不誠實的交易和欺詐的帳目。為了戰勝詭辯者，我必須否認習慣的權威，查考立法者的論據，使科學反對科學本身。最後，所有這些事情做完之後，我還必須作出公平的判斷。

因此，我把我的手放在心上，向上帝和人們聲明，社會不平等的根源有三：1. 集體財富的無償地私有化；2. 交換過程中的不平等，3. 利潤或收益權。

既然這三重的勒索方法就是財產所有權的本質，我就否認所有權的合法性，宣告它和竊盜是同一回事。

这就是我唯一的罪过。我曾对所有权进行研究；我曾寻找正义的标准；我曾证明的不是钱财平等的可能性而是它的必要性；我没有让我进行人身攻击，也没有让我打击政府，因为我比其他任何人都更加是政府的临时皈依者。如果有时我曾使用所有人这个名词，我是把它用来作为一个形而上的存在物的抽象名称，这个存在物的现实性生存在每一个人身上——不仅是在一小撮享有特权的人身上。

可是 我承认——因为我希望我的坦白自承是诚恳的——我的那本著作的一般语气曾经受到严厉的谴责。他们所不满意的，是一种与一个诚实人不相称的、对于讨论这样一个重要问题完全不相当的狂热和谩骂的气氛。

如果这个责备是有很好的根据（我既不可能否认它，也不可能承认它，因为在我自己的案件中，我是不能做裁判员的）的话，如果，我说，我应当受到这种责备的话，我就只能低首下心，承认我自己犯了一个无心的过错；因为我所能提出的唯一的辩解理由在性质上是不能公诸于世的。我所能说明的是，我比任何人更懂得不公正所造成的愤怒可以使一个作者在他的批评中变得多么粗暴和激烈。当一个人在二十年的辛勤劳动之后，仍然发见自己处于饥饿的边缘，并且这时突然在一句模棱两可的话语中、在一个计算的错误中发见那个使他和千百万同胞同受折磨的祸害的根源时，他是难以抑制自己不发出悲哀和惊愕的呼声的。

但是，先生，虽然我的粗鲁可能冒犯了骄傲，我却不是向骄傲道歉 而是向那些也许已经被我诽谤的无产者、向那些天真的人道歉的。我的愤怒的辩论可能对某些平和的人产生了不良的影响。某一个穷苦的劳动者（我的讽刺比我的论证的力量更使他受到感动）也许已经得出结论说，所有权是统治者对被统治者不断玩弄权术

的結果，——这是我的著作本身就已痛加駁斥了的一个可悲的錯誤。我曾專門用兩章來表明所有權是怎樣從人類的個性和從個人與個人之間的比較中產生出來的。然後，我說明了所有權的永久性的限制；並且，在貫徹同樣的思想時，我預言了所有權即將滅亡。因此《民主評論》的編輯們既然在其所寫的經濟學的論文中全部內容差不多都是從我這裡抄襲去的，怎麼敢說：“那些握有土地和其他生產資料的人或多或少是大規模盜竊行為中的蓄意的幫凶，他們是專門收受和分享贓物的人”呢？

所有人蓄意犯了盜竊的罪行？

這種殺人的語句從來沒有見諸我的筆墨；我的心里從來沒有想過這種可怕的念頭。謝天謝地！我不知道怎樣去中傷我的同胞；我具有探求事理的強烈願望，因此決不願意相信犯罪的共謀。百萬富翁並不比每天為了三角錢而工作的勞動者更受到所有權的腐蝕。在兩方面，錯誤是相等的，意向也是相等的。以後果來說，雖然在前者是積極的，在後者是消極的，它也沒有什麼不同。我譴責了所有權：我沒有指摘所有人，因為這樣做是荒謬的；我感到難過的是，在我們中間存在着如此邪惡的意願和如此紊亂的思想，以致他們只注意那種有助於他們實行奸計的事實。這就是我對於我的憤怒所感到的仅有的遺憾；這種憤怒雖然發泄得也許過於厲害，但它至少是誠實的，從它的根源上來看也是正當的。

可是，在我這篇自願遞交給倫理學學院的論文中，我曾經做了些什麼呢？在我，從社會上那些不確實知道的事情中尋找一個定則時，我曾把一切次要的、目前爭論得這樣激烈和意見這樣分歧的問題都追溯到一個基本的問題上去。這個問題就是所有權。

然後，在把所有現行的學說相互比照並從它們中間析解出它們的共同點時，我曾努力去發現那個在所有權觀念中是必要的、不

变的和绝对的因素；在經過可靠的驗證之后，曾經斷言这个观念可以歸結到个人的和可以遺傳的占有的观念；这种占有可以交換，但不能出讓；以劳动为基础而不是以虚拟的占用或无益的空想为基础的。此外，我曾經說，这个占有的观念是我們的革命运动的結果，——所有的見解在逐漸拋棄了它們的矛盾因素以后向之集中的頂点。并且我曾力图用法律的精神、政治經濟学、心理学和历史来证明这一点。

教会中的一个神父在写完了一篇关于天主教义的博学的詮釋文章时，怀着滿腔信誠的热情喊道，“如果我的宗教是虛妄的，那就應該由上帝負責（Domine, si error est, a te decepti sumus）。”完全像这个神学家一样，我可以說，‘如果平等是无稽之談，那么，我們的行动、思想和存在所依凭的上帝，用永恒的法律統治着社会的上帝，奖賞公正的国家并責罰所有人的上帝——就只有上帝是作恶者；上帝說了謊。不能把錯誤归罪于我。’

但是，如果我推論錯了，那就应当給我指出錯誤，把我从錯誤中引导出来。这种麻煩肯定是值得的，我认为我应当得到这种待遇。沒有剝奪权利的理由。因为，用那位不喜欢断头台的国民公會議員的話來說，处死不是答复。直到現在，我还坚持把我的著作看做是有用的、有社会意义的、对于国家的官員充滿着教育意义的——总之，是值得奖賞和鼓励的。

因为有一个我所深信不疑的真理，——各国人民是依靠绝对观念而不是依靠大致是如此的和片面的观念生活的；所以需要有一些人能够把原理明确下来，或者至少能够在火热的爭論中加以檢驗。法則就是这样，——首先是观念，純粹的观念，关于上帝的法律的知識，理論；随后是緩步前进的、审慎的、注意事实的来龙去脉的实践过程；在趋向这个永恒的頂点时务必体会最高理性的指

示 理論和实践的合作可以在人类中得到秩序的實現，——絕對真理。^①

只要我們還活着，我們各人都被要求按力量的大小从事这一崇高的工作。它使我們担負的唯一的責任，就是不要通过隱瞞真理、使真理适应时代的風气或者為我們自己的利益而加以利用等办法来把真理据为己有。我經常想到这一如此重要和如此簡單的良心的原則。

先生，請您确实想一想我本来可以做到而不願去做的事情。我是根据最正当的假設推理的。当时什么东西阻止我在此后几年中把有关錢財平等的抽象學說隱瞞起来，同时阻止我批評宪法和法典；阻止我指出在現今或过去的法律中所存在的絕對的和偶然的因素、不变的和暫时的因素、永恒的和轉瞬即逝的因素；阻止我建立一个新的立法体系并把这一屡毀屡建的社会大厦建立在一个坚固的基础之上呢？在我提出詭辯家的种种定义时，也許我沒有清楚地指出他們的矛盾和不可靠性的根源并同时补充他們的結論的不足吧？也許我沒有用大量的历史闡述来肯定这种工作吧？在这种闡述中，财产的專屬作用和积累作用的原理、集体財富的私有

① 一位給激进派报刊写稿的作者，路易·雷博先生，在他那本《当代改革家研究》的著作的序言中說：“誰不知道道德是相对的呢？除了少数很显著是出于本能的偉大的思想感情之外，人类行力的衡量尺度是随着国家和气候的不同而发生变化的，只有文明——种族的进步教育——能够导致普遍的德性——絕對存在不是我們的因事而異的和有限的本性所能理解的，絕對存在是上帝的秘密。”願上帝使路易·雷博先生能够躲开邪惡！但是我不禁要指出，政治上一切变节者都是以否認絕對存在为出发点的，这种否認实际上就是否認真理。一个表示相信怀疑論的作家和激进的見解有什么共同之处呢？他对他的讀者有什么話可說的呢？他有什么权利給当代的改革家作出判決呢？雷博先生以为摹仿一下法家的一种由来已久的傲慢态度就显得更加聰明似的，并且以为可以用来作为辯解的理由。我們全都有这些弱点。但是使我感到惊奇的是，像雷博先生这种研究各种体系的絕頂聰明的人居然看不到他应当首先認識的事情——即，那些体系是人类的思想向絕對存在的迈进。

化以及发生在交換中的根本弊害，本来可以被表明是暴政、战争和革命的經常的根源的。

您会說，“这本来是应该做的。”請您不要怀疑，先生，这样的工作所需要的不是天才而是耐心。既然有了我已經加以分析的社会經濟的原理，我本来只要动手耕地并順着畦沟前进就行了。法律的評論家觉得最难办的事情是确定正义的涵义：单是这件工作就需要較长的時間。啊，如果我曾遵循这种燦烂的方向，并曾像那燃燒着的灌木林里的人一样，有一天滿臉兴奋地用深沉而庄严的口气，献給自己很多新的食物，那就会找到一些愚人来崇拜我，一些蠢物来贊美我，一些懦夫来把独裁者的职位奉献給我；因为，在群众痴迷的状态下，没有什么事情是办不到的。

但是，先生，在做了这种充滿着傲慢和驕傲的業績之后，据您看来我在上帝的法庭上和自由人的判断中会受到什么奖賞呢？先生，死亡和永恒的斥責！

所以，当我看到了真情实况，我就立即把它說了出来，只是为了使它得到适当的表达才耽擱了一段時間。我指出了錯誤，以便让每一个人自行改正并使他自己在工作上做出更大的貢獻。我曾說存在着一个新的政治因素，以便我的伙伴們在改正的过程中同心协力地加以发展时，能够更迅速地达到原理的統一，而只有这种統一才能保证社会过更美好的日子。我当时希望，即使不是为了我的那本著作，也至少为了我的值得表揚的行为，可以得到共和主义者一次小小的热烈欢呼。可是，您瞧！新聞記者攻击我，学院的院士咒罵我，政治冒險家（哎哟！）认为只要表明他們与我不同就可以使自己为人所原諒！我列出一个可以据以科学地改造整个社会大厦的公式，可是最果断的人責备我只能从事破坏。其余的人輕視我，因为我是一个无名小卒。当那篇《論所有权》的文章落到

革新派的陣營中去的時候，有人問道：“誰的言論？是阿拉哥嗎？是拉門奈嗎？是米歇爾·德·布尔奇呢還是加爾尼埃-巴杰斯呢？”當他們聽到的是一个新人的姓名時，他們就會回答說：“我們不認識他。”這樣，思想的壟斷，理智的所有權，就不但壓迫着資產階級，也壓迫着無產階級。對於惡人的崇拜甚至在猶太神堂的台階上也是占着優勢的。

但是，我在此說的什麼呀？如果我責備那些可憐蟲，就讓上帝叫我遭殃吧！啊！讓我們不要輕視那些宅心仁厚的人；他們在愛國熱情的激動下，總是匆忙地把他們領袖的言論和真理等同起來的。讓我們寧可鼓勵他們的天真的輕信，愉快地和溫和地启发他們的可貴的真誠，留下箭來去射那些自以為了不起的人們，那些人總是夸奖自己的天才，用各種不同的話來籠絡人民，為的是好去統治他們。

僅僅是由于這些原因，我不得不對《人民報》（1840年10月11日出版）關於所有權問題所得出的奇特而膚淺的結論提出反駁。因此，我撇開那位記者而只對他的讀者發言。我希望，如果在群眾面前我不提起某一個人的話，那個作者的自尊心不致受到冒犯。

你們，《人民報》的無產者說，“就是因為存在着人和物品的緣故，所以總會有一些願意占有物品的人；因此什麼東西都摧毀不了所有權。”

在這樣說的時候，你們就不知不覺地完全按照古尚先生的方式進行辯論，因為他總是從占有推論到所有權上去的。可是這個巧合并不使我驚奇。古尚先生是一位頗有才智的哲學家，而你們這些無產者，則具有更多的智力。當然，即便是對於一個哲學家來說，成為你們犯錯誤的同伴也是榮幸的。

所有權一詞原來是特有的或個人的占有的同義詞。它表示每

一个人使用一件物品的特殊权利。但是，当这种对于其他享有用益权的人来说虽然是不起作用的（如果我可以这样說的話）权利，却变得活潑和居于首要地位的时候，——也就是說，如果享有用益权的人把他的亲自使用物品的权利变成由他邻人的劳动来利用該項物品的权利，——那么所有权就改变了它的性质，它的概念也变得复杂了。法学家对于这一点是知道得很清楚的，但他們不是像理所当然的那样去反对这种利潤的积累，却全盘地加以接受和承认。由于租佃权必然包含着使用权——換句話說，根据大者包括小者的原則，利用一个奴隶的劳动来耕种土地的权利包括着一个人自己来加以耕种的权力——所有权这个名称就专门被用来代表这种双重的权利，而占有这一名称則被用来代表使用权。由此，所有权便开始叫做完善的权利、支配的权利、高超的权利、英雄的或羅馬公民的荣誉权利，——拉丁文是 *Jus perfectum, jus optimum, jus quiritarium, jus domini* ——同时占有則与田地的租賃相同化了。

現在，所有的哲学家都承认，个人占有是根据公道或者說得更确切些是根据自然的必要而存在的，并且是不难加以证明的；但是当我們摹仿古尚先生的說法而认为占有是所有权的基础时，我們就陷入所謂含糊的 說得更确切些就是模棱两可的詭辯 (*sopisma amphiboliæ vel ambiguitatis*) 中去了；这种詭辯在于用一种双关語来改变那个意义。

人們往往自以为十分淵博，因为借助于一些具有极度概括性的辞句，他們就好像上升到絕對观念的頂点，从而欺騙那些沒有經驗的人；并且，更糟糕的是，这就是普通所說的檢驗的抽象概念。但是通过相同事实的比較而形成的抽象概念是一回事，而从同一名詞的不同意义推論出来的抽象概念却完全是另一回事。前者提

供普遍的观念、定理、定律；后者则表示各种观念产生过程的次序。我們的一切謬誤都是由于經常混淆这两种抽象概念而造成的。在这方面，語言和哲学都同样是有缺点的。一个成語愈不普通，它的措辞愈是晦澀，它就成为愈加丰富的产生錯誤的源泉：一个哲学家的詭辯的程度是与他对于任何可以消灭語言中的这种缺点的方法的无知成正比的。如果有一天能发现那种用科学方法糾正語言的謬誤的技巧，那么哲学就找到了它的确实性的标准了。

現在，既然所有权和占有之間的區別已得到了很好的证明，并且根据我剛才举出的理由，前者必然会消灭这一点也已得到了解决，那么，为了恢复一个語源的微不足道的利益，难道最好是把所有权这个词保留下来吗？我认为这样做是很不聰明的，并且我願意說明理由。我从《人民报》上摘录了下列的一段文字：

“限制所有权，規定取得、占有和遺傳财产的条件的权是属于立法机关的……无可否认，继承、查定稅額、商业、工业、劳动和工資需要极重要的修正。”

无产者們，你們希望限制所有权；那就是說你們希望摧毀所有权，把它变为占有权。因为，未經所有人的同意就去限制所有权，那就是否认所有权；使雇員和所有人联合起来，那就是摧毀高超的权利；取消甚或一般地限制田租、房租、收入和收益，那就是消灭完善的所有权。那么，当你們为了建立平等而以这种值得贊揚的热忱辛勤工作时，你們为什么要保留这样一个辞句，即它的模棱两可的意义永远会是你们成功道路上的障碍的辞句呢？

从这里你們就可以看出我們所以不但要拋棄财产这个东西、而且还要拋棄其名称的第一个理由——一个完全是哲学上的理由了。而这就是政治的理由、亦即最高的理由。

每一次社会革命——古尚先生会告訴你們——都只是为了要

實現一種政治的、道德的或宗教的思想而發生的。當亞歷山大征服亞洲時，他的思想是為希臘的自由對東方的專制制度的侮辱進行報復；當馬里烏斯和凱撒推翻了羅馬貴族時，他們的思想是把麵包給予人民；當基督教在世界上進行革命時，它的思想是解放人類並用對一個上帝的崇拜來代替伊璧鳩魯和荷馬的許多神祇；當法蘭西在 1789 年起義時，它的思想是在法律面前的自由和平等。古尚先生說，真正的革命都是有它的思想內容的；所以，凡是在沒有一種思想甚或不能正式表達一種思想的地方，就不可能發生革命。這種地方會有亂民、謀叛者、暴徒、弑君者，但不会有革命家。缺乏思想的社会只会在原地旋轉和打滾，並在它的無益的努力中趨于滅亡。

可是，你們都覺得革命就將來到，並且覺得單是你們本身就能完成革命。那麼，支配着你們的是什麼樣的思想呢，十九世紀的無產者？——因為我實在不能把你們叫做革命家。你們想些什麼？——你們相信什麼？——你們需要什麼？請小心地作出答復。我曾誠心誠意地閱讀了你們所喜愛的報刊，你們最尊敬的作家的作品。我到處只看到一些空虛的和幼稚的實體，而找不到一種思想。

我要解釋一下實體這個詞的意義，——對於你們大部分人來說，這無疑是個新詞。

所謂實體，一般都了解為一種想像力所能理解的但非官感和理智所能辨認的東西。因此，斯加納列爾所說的鴉片的麻醉力和古代醫學上的病態的粘液都是實體。實體是那些不願自承無知的人的支柱。它是不可思議的；或者像聖保羅所說的，是不明了的論證（Argumentum non appaerientium）。在哲學上，實體往往只是對思想內容毫無增益的一些字眼的重復。

例如，當比埃爾·勒魯先生——他曾說過這麼多美妙的話，但

据我看来，他过分喜欢他那些柏拉图式的公式——向我們断言說，人类的禍害是由于我們对生活的无知时，比埃尔·勒魯先生就說了一个实体，因为很明显的是，如果我們是邪恶的，那是因为我們不知道怎样生活；但是了解这个事实，对于我們是沒有价值的。

当埃德加·基内^①声称，法国之所以遭受苦难和衰微，是因为人与人和利益与利益之間存在着对立状态时，他所宣告的是一个实体，因为問題是要去发现这个对立状态的根源。

当拉門奈先生大声地宣傳自我牺牲和爱时，他宣告了两个实体，因為我們需要知道在什么条件下自我牺牲和爱能够产生和存在。

同样地，无产者們，当你們談論自由、进步和人民的主权时，你們也就把这些当然可以懂得的东西在空間造成了这么多的实体；因为一方面，既然1789年的关于自由的定义已經不再能滿足需要了，我們就需要一个关于自由的新的定义；另一方面，我們必須知道社会應該朝着什么方向前进，才能求得进步。至于人民的主权，那是比理性的主权更大的实体；它是实体中的实体。事实上，既然在人民之外和理性之外都不能設想有主权，那么我們还必须加以确定的是，在人民之中應該由誰来行使主权；并且，在这么許多思想中間，哪些應該是最高的。說人民应当选举他們的代表，就等于于是說人民应当承认他們的元首，这絲毫也沒有把困难消除掉。

但是，假定在出身上平等了，在法律上平等了，在人格上平等了，在社会职能上平等了，你們也就会希望得到地位上的平等。

假如在看出無論从事生产、交換或消費的人們的一切相互关

^① 埃德加·基内(1803—1875)，法国作家兼政治家，曾在德国研究哲学，并广泛游历希腊、意大利和西班牙等国。著有《意大利革命》、《奴隶們》、《1815年战争史》、《新精神》等。——譯者

系都是彼此公平相待的关系，——总之，就是社会关系；假如我說，你們在看出这一点的时候，要想給予这个天然的社会一种合法的存在并用法律来确定这一事实，——那么我說，你們就需要对于你們整个的思想有一个清楚的、具体的和确切的表达方式，即能立刻說明原則、手段和目的的表达方式；而我要补充說明的是，那个表达方式就是联合。

既然人类的联合至少可以正当地說是从世界开始时就存在的，并且曾經不断地拋棄它的奴隶制、貴族制、君主专制、特权政治和封建制等等这些消极因素，从而逐步把自己建立起来并使自己趋于完善，——那么我說，为了消灭社会的最后的消极因素，提出最后的革命思想，你們就必须改变旧日的号召的口号，把廢除专制、廢除貴族、廢除奴隶！变为廢除所有权！……

但是，我知道使你們惊愕的是什麼，你們这些被穷困之風所摧殘的、被你們的恩人的傲慢所压倒的可怜虫，这就是其后果使你們感到害怕的平等。我們怎么——你們在你們的報紙上說——我們怎么可以“梦想一种既然是不自然的、因而就是不合乎正义的划一的地位呢？我們該怎样去偿付一位科尔默南^①或一位拉門奈的劳动日呢？”

平民們，請你們听着！在薩拉密斯海战^②之后，当雅典人集会討論給予勇士奖賞时，在把选票收集起来之后，发見每一个战斗員都得了一票头奖的选票，西米斯托克利斯^③得到了全部二奖的选

① 德·拉厄·科尔默南(1788—1868)，法国律师兼政論家，著有《行政法》、《村治問題》等。——譯者

② 公元前480年在薩拉密斯島附近古希腊的舰队(350艘)和波斯舰队(800艘)之間的海战。希腊人利用自己軍舰的机动性采取了冲撞和接触战的战术，使波斯人遭受重大損失。这一战役对于希腊人获得最后胜利具有巨大意义。——譯者

③ 西米斯托克利斯(公元前527?—460?)，雅典政治家兼將軍，曾劝使雅典人增強海軍力量，公元前480年指揮雅典舰队在薩拉密斯島附近战胜了波斯人。——譯者

票。米涅瓦女神^①的人民是用他們自己的手來加冕的。真正英勇的人們！他們都有資格得到橄欖枝，因為他們都敢於為自己要求得到它。古人讚美了這種崇高的精神。無產者們，請你們學會去尊重你們自己並重視你們的尊嚴。你們希望得到自由，但你們不懂得怎樣去做一個公民。現在，無論誰說“公民們”，必然就是說平等的人們。

如果我自己名叫拉門奈或科爾默南，並且某一個報紙在提起我的時候突然發出無可比擬的天才、高超的智力、完美的德性、高貴的性格這些誇張的語句，我就會對此感到不快，並且就會抱怨——首先，因為這樣的一些頌辭永遠是不相稱的；其次，因為它們提供了一個壞的榜樣。但是，為了使你們相信平等的原則，我願意為你們衡量一下我們這個世紀中在著作方面最偉大的人物。如果我，一個平等的保衛者，按其本身的价值來估量那些受到普遍欽佩的、我比任何人都懂得怎樣加以認識的才干，那麼，無產者們，請你們不要責備我是出於嫉妒。一個矮子總是能夠丈量一個巨人的；他只要一根碼尺就行。

你們已經看到《一種哲學的概要》這本書的自以為了不起的預告，並且信以為真地欣賞了這本著作；因為你們不是沒有讀過，或者就是讀過的話也沒有能力加以判斷。所以請你們自己去熟悉一下這個輝煌的而不是可靠的空論；在欣賞作者的熱忱的同時，不要再去憐惜那些單是習慣和參加人數的眾多就使之成為不足掛齒的有用的工作。我將說得很簡略；因為儘管主題很重要，作家也確有天才，我所要說的話沒有什麼了不起。

拉門奈先生是從上帝的存在開始講起的。他是怎樣論證的呢？

① 羅馬女神，手工藝和藝術、學校教師和醫生的保護神，人們一般把她與希臘女神雅典娜混為一談。按雅典娜是戰爭和勝利的女神，又是智慧、知識、藝術和技藝的女神，被推崇為雅典城的守護神。——譯者

根据西塞罗的論据，——也就是根据人类的贊同。这里面絲毫沒有新的內容。我們还須找出人类的信念是不是合理的；或者，像康德所說的，我們还得找出上帝存在的主观确实性是否与客观真理相符合。可是，这一点並沒有使拉門奈先生感到为难。他說，如果人类相信了，那就是因为他们有相信的理由。所以，拉門奈先生在宣告了上帝这个名字后，唱了一首赞美詩；这就是他的論证。

在肯定了这第一个假設之后，拉門奈先生就接着提出了第二个；即上帝有三位。但是，如果說基督教仅以启示为根据来傳授三位一体的教义，那么拉門奈先生就是主張單純靠論据来达到这个目的的；他沒有看出他的所謂論证彻头彻尾是神人同形同性論——也就是說，把人类精神上的能力和自然的权力歸属于神体。一些新的歌曲、新的贊美詩！

这样論证了上帝和三位一体之后，这个哲学家就进而談到創造——第三个假設，这位永远是雄辯的、多彩的和卓越的拉門奈先生用这假設來論证上帝既不是凭空，又不是用某种东西，也不是用他自己來創造世界的；他是可以自由創造的，然而他却不得不創造；在物质中存在着一種不是物质的物质；在神的意念中，关于世界的原型观念是通过划分而彼此分开的；这个划分是不鮮明的和难以理解的，然而又是实在的和真实的，它含有可理解性等等。关于邪惡的根源，我們遇到的是一些同样的矛盾。为了解釋这个問題——哲学上最深奧的問題之一——拉門奈先生在一个时期否认有邪惡，在另一个时期使上帝成为邪惡的制造者，而又在另一个时期在上帝之外寻求一个不是上帝的造物主——一堆多少有些不相連貫的实体的混合物，这是从柏拉图、普罗克魯^①、斯宾諾沙，我甚

① 普罗克魯（410—485），占希腊的神秘主义哲学家，晚期柏拉图主义的代表人物。——譯者

至可以說是從一切哲學家那里抄襲來的。

在這樣建立了他的三個一組的假設之後，拉門奈先生就用一條並不怎麼連貫的類推的鏈鎖，從那里推論出他的整套哲學。特別是在這里，我們注意到他所獨有的那種諸說混合主義。拉門奈先生的學說包括所有的體系並且支持所有的見解。您是一個唯物論者嗎？您可以把上帝的三位作為無用的實體而加以取消；然後直接從熱、光、電磁出發——按照那位作者的意見，這三者是三種本原的流体，就是意志、智慧和愛的三種根本的、外部的表現，——您就可以得到一種唯物論的和無神論的宇宙形成說。相反地，您是堅定的唯靈論者嗎？那麼抱定物體的非物质性的學說，您就能够到處只見到神靈。最後，如果您是傾向汎神論的，那麼您將在拉門奈先生那里得到滿足，因為他以前教導說，世界不是從上帝那里發散出來的東西——這純粹是汎神論——而是上帝的洋溢。

可是，我並不想否認那部《概要》含有某些出色的成分；但是，根據作者的聲明，這些成分並不是他的創見；只有體系才算是屬於他的。無疑是由于這個緣故，拉門奈先生才如此輕蔑地談論他的哲學前輩，不屑指出他所引據的那些原文的出處。他以為，既然那本《概要》包含着全部真正的哲學，如果那些老哲學家的姓名和著作不再存在，世界上也不會有絲毫的損失。拉門奈先生雖然用美麗的歌曲歌頌上帝，却不知道如何以同樣公正的態度去對待他的同行。他的嚴重的錯誤是把知識據為己有的行為，這就是那些神學家所說的哲學上的罪過或者冒犯聖靈的罪過——一種既不會使你們這些無產者、也不會使我受罰的罪過。

總之，那部《概要》作為一種體系來加以判斷，以及拋開它的作者從先前的體系中抄襲得來的一切之外，是一部平庸的著作，它的

方法在于不断地用未知的东西来解释已知的东西、拿实体来代替抽象概念，拿无谓的重复代替证据。它的全部的神正論是一种不属于天才的而是出于想像的作品，是新柏拉图思想的一件补綴品。心理学的部分等于零，因为拉門奈先生公开地嘲笑这种性质的工作；可是沒有这种工作，形而上学是不可能的。这部书在討論邏輯学和邏輯学的方法方面是沒有力量的、含糊的和肤淺的。最后，我們在拉門奈先生从他的三位一体的宇宙形成說推論出来的物理学和生理学的理論中，发现一些严重的謬誤，即：蓄意使事实去适应理論和差不多在每种情况下都用假設来代替实际。第三卷討論工业和艺术，讀起来最能使人发生兴趣，也是最好的部分。的确，拉門奈先生除了他文章的風格之外，是沒有有什么可以夸耀的。作为一个哲学家，他对前輩哲学家的思想沒有絲毫补充。

那么，为什么被当作思想家的拉門奈先生会有这种非常平庸的性格，一种在发表《論漠不关心》时就已流露出来的平庸的性格呢？这是因为（好好地記住这一点，无产者們！）大自然并不創造真正十全十美的人，某些才能的发展差不多总是排斥相反才能的同等发展的；这是因为拉門奈先生显然是个詩人，一个多情善感的人。你們看看他的文笔，——华丽、响亮、生动、热情，充滿着夸張和謾罵，——就可以相信，具有这种文笔的人决不会是一个真正的形而上学理論家。这种誰都贊美的丰富的表达方式和例证，在拉門奈先生那里变成他在哲学上虛弱无力的不可救药的病根。他那流暢的語言和容易感动的天性使他的想像力誤入歧途，因此，当他不过是在重复他自己的話語时，他却认为他在推理，并且往往把一个描写当作是邏輯上的一个推論。他对于具体观念的厌恶，他的分析能力的薄弱，他对空泛的类推、文字上的抽象描写、假設的广泛应用、总之对于各种实体的十分明显的爱好，也是由这方面产生

的。

此外，拉門奈先生整个的一生就是他的非哲学天才的确凿的证明。他甚至信奉神秘主义，成为一个热烈的教皇全权論者、一个偏狹的神权政治論者；起初，他受到了盛行于本世紀初期的宗教反动和文学理論的双重影响，接着又退回到中世紀和格雷哥里七世的时代去；然后他突然变成一个进步的基督教徒和一个民主主义者，逐漸傾向于唯理主义并且最后陷入于自然神論。現在，人人都在活板門那里等待着。就我來說，虽然我不能保險，我却傾向于认为已經被怀疑論所迷惑的拉門奈先生将在一种漠然无动于衷的状态中死亡。他对自己早期发表的論文之所以有这种贖罪的举动，是由于个人的理由和有計劃的怀疑。

有人曾經认为，拉門奈先生虽然有时提倡神权政治論，有时提倡普遍的民主政治，但始終是前后一致的；又說，他在不同的名义下，始終一貫地寻求同一的东西——統一性。这是替一个在自相矛盾的行为中當場被拆穿的作者所做的可怜的辯解！一个先后充当过路易十六专制政治下的臣僕、和罗伯斯比尔在一起的煽动家、皇帝的朝臣、复辟时期十五年中的頑固分子、1830年以来的保守分子，竟敢說他自己以前只希望一件事——公共秩序——，对于这样的人能够有什么想法呢？难道不應該把他十足当做是一切党派的叛徒嗎？公共秩序、統一、全世界的福利、社会的和諧、各国之間的团結——关于这些事項中的任何一項，不可能有不同的見解。人人都希望取得这些事項；政論家的身分只是决定于他为了取得这些事項而提出的方法。但是为什么希望拉門奈先生具有一种他自己所否认的見解上的坚定性呢？他不是說过“思想是沒有法律的；我今天所相信的东西就是我昨天所不相信的；我不知道明天我会不会相信它”这类的話嗎？

不；既然所有的才干和才能永远不会結合在一个人身上，在人們中間就不会有真正的优越性。这一个人具有思考的能力，那一个人具有風采和想像力，另一个人則具有工业和商业上的才干。由于我們的本性和所受的教育，我們不过只拥有一些相当有限的特殊才能，这些才能在深度和强度上增加得愈大，也就愈加成为必要。才能像机能一样是互为补充的，誰敢把它們分成等級呢？根据他的存在和发展的規律来看，天才愈是优秀，他就愈加仰賴于把他創造出来的社会。誰敢使光荣的儿童成为一个神呢？

“造就人的不是力气，”市集上的一个大力士对着惊奇的观众說，“而是性格。”那个只有体力的人輕視力气。无产者們，这是一个很好的教訓；我們应当通过它而有所收获。造就人的不是才干（这也是一种力），不是知識，不是美。这是精神、勇气、意志、德性。現在，如果在使我們成为人的方面我們是平等的話，次要才能的偶然的分配情况怎能毀損我們的人格呢？

請你們記住，特权自然地 and 不可避免地是弱者的命运；不要被那种伴随着某些才干的声名所欺騙；这些才干的最大的价值在于它們的稀有性，以及一种长期的和辛苦的学习过程。对于拉門奈先生來說，背誦一篇攻击別人的演說或者按照柏拉图的風格吟咏一首人道主义的短詩，比发見一个有用的真理較為容易；对于一个經濟学家來說，应用生产和分配的規律，比写出十行具有拉門奈先生的風格的文章較為容易；对于他們双方来讲，說比做起来容易。那么，既然你們用双手从事劳动，只有你們是真正的創造者，为什么你們希望我来承认你們的劣等性呢？但是，我在說些什么呀？是的，你們是劣等的，因为你們缺乏德性和意志！你們虽然准备去从事劳动和进行斗争，但当自由和平等成为問題时，你們是既沒有勇气又沒有性格的！

在他那本論《国家和政府》的小册子的序言中，以及他在陪审团面前所作的辯护中，拉門奈先生坦白地承认自己是财产的拥护者。由于体谅那位作者和他的不幸，我将不去描述这个声明并且不去研究这两篇可悲的作品。拉門奈先生好像只是一个准激进党的工具，这个党派为了利用他而恭维他，并不照顾到一个荣誉的但从此以后失去力量的老年人。这种信仰的表示有什么意义呢？从《前途》的第一期到《一种哲学的概要》之間，拉門奈先生始終是贊成平等、联合甚至一种含糊和不明确的共产主义的。拉門奈先生在承认所有权时，同他过去的事业发生矛盾，否认他的那些最濃厚的傾向。那么在这位曾經受到过于粗暴的待遇的、但也太容易被入籠絡的人身上，才力的寿命就真的已經超过了意志力的寿命嗎？

据說，拉門奈先生曾經拒絕他的几个朋友試圖为他得到从輕处理的建議。拉門奈先生宁可服滿他的刑期。这不会是与承认所有权同一起来源产生的虛假的坚忍主义的矯揉造作吧？当印第安的休倫族人被俘时，他就对他的征服者辱罵和恐吓——这是野蛮人的英勇气概。殉道者則为他的行刑人进行祈禱，願意从他們那里得到他的生命，——这是基督教徒的英勇气概。为什么爱的提倡者变成忿怒和复仇的提倡者呢？难道《效法耶穌》的譯者已經忘記了，冒犯仁慈的人是不会重視德性的嗎？虽然伽利略跪在宗教法庭面前收回他的关于地球运动的邪說，并以这种代价重新得到自由，在我看来似乎要比拉門奈先生高出百倍。什么！如果我們为了真理和正义而受苦，难道我們在报复时必须把我們的迫害者推出人类社会的范围之外嗎？并且，当我們被判处了不公正的刑罰时，如果有人提出可以免除，难道因为少数卑鄙的帮閑喜欢称之为饒赦，就必须加以拒絕嗎？这不是基督教的智慧。但是我忘記了，

在拉門奈先生面前，已經不再提出这个名称了。但願《前途》的那位預言家不久就恢复自由并重新和他的朋友們在一起吧；但最主要的是，但願他从此以后只从他的天才和勇气中去得到他的灵感吧。

啊，无产者們，无产者們！这种报复和不共戴天的仇恨的精神还要使你們牺牲多久呢？这种精神是由你們的虚伪的朋友煽动起来的，并且它給革新观念的发展所造成的損害，也許比政府的腐敗、无知和恶意所造成的还要多。請相信我，現在人人都应当受到譴責。的确，在意向上或者在范例上，大家都被发見是不够的，你們沒有責备任何人的权利。国王本身（上帝饒恕我！我不想給国王辯护）——国王本身，像他的祖先那样，不过是一种观念的化身，并且，无产者們，这还是一种支配着你們的观念。国王最大的錯誤在于他希望这个观念能够全部实现，而你們則希望它部分地实现，——因此，他的最大的錯誤在于他的政治是合理的；而你們呢，則在于你們的埋怨根本是不合理的。你們吵吵嚷嚷地要求再来一次杀死国王的行动。凡是你們之中沒有罪过的，——让他来对百万富翁投擲第一块石头吧！

如果，为了影响人們，你們曾經打动人們的自尊心，——如果，为了改变組織和法律，你們曾經使自己处于組織和法律的範圍之內，那么你們本該得到多大的成就！据說，五万条法律构成我們政治上和民事上的那些法典。在这五万条的法律中，两万五千条是保障你們的，两万五千条是反对你們的。岂不是显而易见，你們的責任是用前者去反抗后者，从而利用矛盾的論证使特权陷于絕境嗎？这种行动方法既然是唯一合乎道德的和合乎理性的方法，也就是今后唯一有效的方法。

就我來說，虽然我不想在未来的共和国起領導作用，但如果我

能引起我由于出生和偏爱而深感眷恋的祖国的注意，我将指导劳动大众通过規章制度和法律訴訟去征服所有权。到社会的最上层的等級中去寻找帮凶和同謀者，并利用一切特权階級所共有的对于权力和声名的欲望而使他們复灭。呼吁改革选举的請願书已經得到二十万人签名，那位有名的阿拉哥預告我們会有一百万人签名。当然，那将是很好的收获；但是，从这一百万个既願意投票贊成平等又願意投票贊成皇帝的公民中，我們能不能挑选一万个签名——我指的是忠誠的签名呢？这些签名的人要能够閱讀、写字、书写阿拉伯数字，甚至还能稍稍思考的，并且我們在文字和口头上對他們作适当的解釋之后，可以請他們在下面这样的請願书上签名：

“致內政部大臣閣下：——

“大臣先生，——当国王宣布創辦模范国营工厂的敕令在《通报》上披露的那一天，下列为数一万的签名人都願前往杜伊勒里王宮，并在那里用他們肺部的全部力量，高呼‘路易-菲力浦万岁！’

“在《通报》告知公众这个請願书遭到拒絕的那一天，下列为数一万的签名人将在他們的內心悄悄地說，‘打倒路易-菲力浦！’”

如果我沒有弄錯的話，这样的請願书会产生一些效果的。^①因人民的欢呼而感到的愉快将是值得牺牲几百万法郎的。他們之所以不孚众望，是頗有淵源的！所以，如果这个民族，在恢复了它的1830年的希望之后，觉得有責任来遵守它的諾言，——它是会遵守的，因为这个民族所說的話，像上帝的話一样，是神圣的，——我

① 人們不斷地說，选举的改革不是目的，而是手段。这是沒有疑問的。但是目的是什么呢？为什么不对它的目标提供一个毫不含糊的解釋呢？如果人民事先不知道他們选举代表的宗旨以及他們委托給那些代表的任务的目标，他們怎能選擇自己的代表呢？

說，如果这个民族用这一行动和那具有爱国心的君主政体达成和解，从而把它的欢呼和誓願带到王座跟前，并且在那庄严的时刻推举我去以它的名义发言，那么下面就是我发言的内容：——

“陛下，——这是全国人民願意向您陛下所說的話：

“啊，国王！您知道要贏得公民們的贊揚必須拿出多大的代价。您是否願意我們今后把‘如果我們帮助国王，国王就会帮助我們’作为我們的口号呢？您是否希望人民高呼‘国王和法兰西民族’呢？那就拋棄这些貪婪的銀行家、这些爱好爭吵的律师、这些卑鄙的資產階級、这些丑惡的作家、这些可耻的人吧。陛下，所有这些人都恨您，他們不过是因为惧怕我們才繼續支持您。完成我們那些君王的事业吧，扫除貴族和特权吧 征求这些忠实的无产者的和全国的意見吧，只有他們能够尊崇一个君王并誠懇地高呼，‘国王万岁！’。”

但是，据說，那些被人民选举出来的人的工作本身就是去找出改革的目标。

这是一种詭辯。什么东西会阻碍那些将来可能当选的人首先去寻求这个目标，然后，在他們找到以后，又使他們不能让人民知道这个目标呢？改革家們說得好 如果改革选举的目标仍然是很不明确的話，那么这种改革不过是把权力从一些小暴君的手中移轉到另外一些暴君手中的手段。我們已經知道，一个民族由于盲目相信它只是在遵从它自己的法律 可能受到怎样的压迫。在一切国家中，普选的历史就是自由权被群众和在群众的名义下受到限制的历史。

还有 如果选举改革在其目前形式下是合理的、可以行得通的、可以力純沽的良心和正直的思想所接受的話，那么支持它的人即使对它的目标是无用的 或许还是可以原諒的。但是 不，那个請願书的原文什么也沒有肯定，沒有作出任何区别 也不要求条件和保证，它确定了沒有义务的权利。“每一个法国人是选举人和公职候选人。”好像就是說：“每一把刺刀都是有智慧的，每一个野蛮人都是文明的，每一个奴隶都是自由的。”以它空泛的概論來說，那个改革的請願书是抽象概念中最薄弱的，或者可以說是最高的政治背叛。因此，开明的爱国者們彼此互不信任和互相輕視。当今最激进的作家，——他的經濟學說和社会學說都无可比拟地是最先进的，——勒魯先生采取了反对普选和民主政府的大胆立場 并且写了一篇批評卢梭的极深刻的文章。这无疑地說明了勒魯先生何以不再成力《国民报》的哲学家的緣由。这个报纸像拿破侖一样 不号双思想家。可是，《国民报》应当懂得 誰反对思想、誰就会做世界所消灭

先生，其余我要說的話是专对您个人說的，別人是不会了解我的。我知道您不但是个經濟学家，而且还是一个共和主义者，并且您一想到要向当局提出一个默认路易-菲利浦政府的請願书，您的爱国心就会感到厌恶。“国营工厂！最好能設立这样的机构，”您想道，“但爱国人士是决不願意从一个貴族政府，也决不願意通过一个国王的恩典而接受它們的。”无疑地，您的旧日的偏見又死灰复燃了，并且您現在只把我当做一个詭辯家，认为我随时准备向当权者献媚，正像随时准备把平等和博爱的原則推向极端，从而使它們遭到污辱一样。

我該同您說些什么呢？……由于我居然这样輕率地損害我那些学說的前途，这种归諸于我的巧妙的詭辯实际上一定是完全无足輕重的事，或者就是我的信念一定是十分坚定，以致剝夺了我的自由意志。

但是，不必再进一步強調在行政权和人民之間有妥协的必要，据我看来，先生，您在怀疑我的爱国心时，好像在推理上完全沒有定見，您的判断也好像是极其鹵莽的。先生，您固然表面上为政府和所有权进行辯护，却被容許成为一个共和主义者、改革家、傅立叶主义者等等。相反地，当我显然只要求在公共經濟方面稍稍有一点改革时，我就被判定是一个保守分子和当今朝廷的朋友。我不能給自己解說得更清楚了。我十分坚定地相信既成事实和現有政府形式的原理，因此，我认为与其摧毁現存的东西并把过去的事情重新从头做起，还不如糾正每一件事情而使之合理化。的确，我所建議的那些糾正措施虽然注意形式，最后却是有助于改变所糾正的事情的本质的。誰能否认这一点呢？但这正就是构成我的維持現狀說的东西。我不和象征、表象或幻象开战。我尊崇稻草人并屈服于吓人的东西。一方面，我要求让所有权原样不动，但各种資本的利

息必須逐步減低并最后加以廢除。另一方面，我要求讓憲章保持現狀，但方法必須應用到行政部門和政策中去。就是這一些。可是，在服從現存的一切時，雖然我并不對此感到滿足，我却力求遵從已經建立起來的秩序，并把屬於凱撒的東西歸還給凱撒。比如說，難道可以認為我喜歡所有權嗎？……很好；我有一些債權人，我每年要忠實地向他們償付一大筆利息，這一事實就證明我自己是一個所有人并对收益權表示敬意。對政治學來說也是一樣。既然我們是一個君主國，我就寧願高呼“國王萬歲”，而不願受到死亡的痛苦；可是這并不能使我不提出要求，全國人民的一定不移的、不可侵犯的、世襲的代表應當和無產者採取一致行動來反對特權階級；總之，國王應當成為激進黨的領袖。這樣一來，我們這些無產者就可以得到一切；并且我確信，以此為代價，路易-菲力浦也許就可以為他的家族獲得共和國的永久的總統的職位。這便是為什麼我要這樣思考的緣故。

如果在法國只存在著一個重大的、职能上的不平等，而這位公職人員的責任既然是一年到头在客滿的宮廷中接待學者、藝術家、軍人、議員、監察官等等，那麼顯而易見，他們任上的開支就應該是國家的開支；并且，由于把宮廷的費用轉變為由消費群眾來享受的費用，我所說的那種重大的不平等就會和全國人民構成一個等式。對於這一點，沒有一個經濟學家是需要加以論證的。因此，既然不可能再規定新的不平等，那就不必再害怕宗派、弄臣和親王的采地了。作為國王來說，這位國王就會有一些朋友（從未聽到過的事情），但是不會有家族。如果他的親屬或親戚——直系親屬和其他的血親（Agnats et cognats）——是愚蠢的，那麼他們對他來說足輕重的；并且，除了法定繼承人之外，在任何情況下，甚至在宮廷中，他們也不會比其他的人享受更多的特權。不會再有族閥主義，

不会再有偏私，也不会再有卑鄙的行为了。除非是由于职务上的需要或由于特殊荣誉而有此必要，誰也不能到宮中去；既然所有的地位都是平等的，所有的职务都是同样地受到尊敬的，所以除了功勛和德行的竞赛之外，不会再有别的竞赛。我希望法国国王能够毫无愧色地說，“我的兄弟是园丁，我的嫂子是挤牛奶的，我的儿子是太子，我的儿子是铁匠。”他的女儿很可以是一个艺术家。这会是美好的，先生：这会是高貴的；除非是一个小丑，誰也不会不理解这一点。

这样，我已經开始想到，王权的种种形式是可以使其与平等的要求相符合的，并且已經給我的共和主义精神赋有一种君主政体的形式。我已經看出，法国决沒有像一般人所想像的那样多的民主主义者，并且我已經和君主政治妥协了。可是我并不是說，如果法国需要一个共和国的話，我就不能使我自己适应得一样好，甚或更好些。从本性上，我討厭一切特殊荣誉的标记、十字勛章、金綬带、制服、礼服、爵位等等，尤其是檢閱仪式。如果我能完全按照自己的心意去做，那就沒有一个將軍應該和士兵有所区别，也沒有一个法国参議員可以和农民有所区别。为什么我从来沒有参加过檢閱典礼呢？因为我可以愉快地說，先生，我是国家保安队的一个兵士；世界上除了这个之外我沒有別的东西了。因为檢閱典礼总是在我所不喜欢的地方举行的，因为他們派了蠢材来充当我不得不唯命是从的軍官。您知道，——这不是我历史上最出色的，——虽然我具有保守見解，我的一生是对于共和国的永久的牺牲。

可是，我不知道这种愚直的作风是否能迎合法国人的虛荣心，以及那种使法兰西民族成为世界上最輕浮的民族的对于荣誉和諂媚的过度的爱好。拉馬丁先生在《对波拿巴的考察》这部巨著中，把法国人叫做布魯士斯之流的民族。我們不过是納尔西苏斯

之流的民族。在 1789 年以前，我們具有貴族的血統；那時每一個資產階級分子都看不起平民，都希望自己成為貴族。後來，特殊榮譽就以財富為基礎了，資產階級由於羨慕貴族階級並對自己的錢財感到驕傲，便利用 1830 年來提高有錢的貴族階級而決不是自由的地位。當通過事變的力量和社會的自然規律（對於這些規律的發展，法蘭西提供了充分自由活動的余地），平等得以在職能上和錢財上建立起來的時候，美男子和美女、學者和藝術家就會組織新的階級。在這高盧族的國土中存在着追求名聲和榮譽的普遍的和固有的欲望。我們必須有一些特殊的榮譽，不論它們是什麼——貴族階級、財富、才干、美貌或衣着。我疑心阿拉哥和加爾尼埃-巴杰斯先生具有貴族的風度，並且我想像到，我們那些偉大的新聞記者在他們的專欄中固然對人民非常客氣，卻在他們的印刷所里對排字工人拳打腳踢。

《國民報》在談到卡勒爾時曾說，“這個人我們已經宣告為第一執政！……”君主政治的原則依然盤踞在我們那些民主主義者的心中，他們需要普選是為了使自己成為國王，這難道不是實情么？既然《國民報》因為比《辯論日報》抱有更確定的見解而感到自豪，我就可以推斷，由於阿爾芒·卡勒爾已經去世，現在該由阿爾芒·馬拉斯特先生當第一執政，加爾尼埃-巴杰斯先生當第二執政了。在無論什么事情上，議會議員必須對新聞記者讓步。我不談阿拉哥先生，因為我相信，儘管有人誹謗，從學問上說他充任執政是游刃有餘的。這樣也好。雖然我們擁有執政，我們的地位沒有改變多少。倘使那兩位指定的執政，阿爾芒·馬拉斯特和加爾尼埃-巴杰斯先生，在開始就任時宣誓廢止所有權並決不高傲的話，我準備把我的那一份主權讓給他們。

老是許多諾言！老是許多誓約！當國王們發假誓的時候，為

什么人民要信任讲坛上的話呢？唉！像在約翰王的时代那样，君王們的嘴里再也沒有真話和实話了。整个的上議院已經犯了重罪，并且，由于某种不可理解的原因，统治者的利益永远是和被統治者的利益相冲突的，所以議會連綿不絕，而全国人民則死于飢餓。不，不！再也不要保护者了，再也不要皇帝了，再也不要执政了。我們与其通过代理人，还不如自己来处理自己的事务吧。我們与其向壟断者乞求，还不如把我們的各种工业联合起来吧；既然共和国不能缺少德性，我們就該為我們的改革而努力。

所以，这就是我行为的方針，我对无产者宣傳解放，对劳动者宣傳联合；对有錢的人宣傳平等。我不遺余力地用一切手段，——言語、笔墨、印刷品，——通过行为和榜样，把革命推向前进。我的一生是一种繼續不断的宣傳者的生活。

是的，我是一个改革者；這話我是老老实实在地從內心說出来的；并且，免得我以后再由于我的自負而受到責备，我希望改变世界。这个空想很可能是从一种也許已經变成狂譫的热烈的自豪感中产生出来的；但至少可以承认，我有很多同伴，并且我的瘋狂不是一种偏执狂。今天，人人都願意被当作是貝朗热^①笔下的狂人中的一个。且不說充斥在我們街道上和工厂中的巴貝夫之流、馬拉之流和罗伯斯比尔之流，古代的一切偉大的改革家又都在我們这个时代的最著名的人物身上复活了。一个是耶穌基督，另一个是摩西，第三个是穆罕默德；这个是奥尔菲斯，那个是柏拉图或毕达哥拉斯。格雷哥里第七同福音傳道师和使徒們都一起从坟墓中出来了；結果可能发现，連我都是那个从主人家里逃出来以后立即由圣保罗任命为主教兼改革家的奴隶。至于貞女和圣女，她們天

① 比埃尔·貝朗热（1780—1857），法国抒情詩人，在政治見解上同情自由派。
——譯者

天被盼望着，目前我們却只有一些阿斯貝夏^①和娼妓。

在各种疾病方面，病的征候是随着气质而发生变动的，同样地，我的瘋狂也有它独特的情况和与众不同的特征。

一般說来，改革家們是爱惜他們的地位的；他們不能容忍竞争的对手，他們不要伙伴；他們有門徒而沒有协作者。相反地，我却希望把我的热情傳給別人，并尽量使它帶有傳染性。我希望大家都能成为像我自己这样的改革家，为的是可以不再产生宗派；同时希望基督、非基督和伪基督都被迫去互相了解和取得一致的意見。

而且，每一个改革家是一个魔术师，或者至少是希望成为一个魔术家的。所以摩西、耶穌基督和使徒們都用奇迹来证实他們的使命。穆罕默德在努力完成了一些奇迹之后，对这些奇迹加以嘲笑。較為狡猾的傅立叶答应在地球上布滿法郎斯特尔时給予我們奇迹。至于我自己，我对奇迹像对权威那样抱有重大的厌恶心情，而目的只在于邏輯。所以我不断地探求确实性的标准。我努力从事于思想的改造。如果他們觉得我枯燥而严肃，那是沒有关系的。我立意要通过勇敢的斗争来克敌致胜，或者在攻击中死亡；無論是誰要来为所有权辯护，我发誓要迫使他像孔西台朗先生那样来进行辯論或者像特罗普隆先生那样来用哲理推究。

最后，——这就是我和我的那些同行大相徑庭的地方，——我不相信为了达到平等，就有必要把什么事情都顛倒过来。据我看來，主張只有来一次彻底的毁灭才能导致改革这一意見，乃是构造一个三段論法，是在未知的領域中寻找真理。我是贊成概括、归納和进步的。我认为一般的剝夺所有权是不可能的。从那一点着手，普遍联合的問題在我看来似乎是难以解釋的。所有权是像希腊

① 公元前五世紀的希腊美女。——譯者

神話中大力士赫克里斯所杀死的那条龙似的；要摧毀它，必須抓住它的尾巴而不是抓住它的頭，——那就是說，要抓住利潤和利息。

我就此打住了。我所說的話足以使任何能够閱讀和了解的人感到滿意。政府能够用来挫敗陰謀和解散黨派的最可靠的辦法就是占有科學，在一個已經可以覺察得出的距離上給全國人士指出那正在升起的平等旗幟；對那些讲坛上的和報紙上的政客（他們的無益的爭論已經使我們付出了昂貴的代價）說，“你們雖然對於廢除所有權一無所知，却在向前猛沖；但政府是睜着眼睛前進的。你們用橫蠻無理的和不誠實的爭論來促進未來；但政府是知道這個未來的，它用一種巧妙的和和平的轉變把你們引導到那里去。在作為各文明國家的指導者和模範的法國重新獲得它的地位和合法勢力以前，目前的這一代人還不會雕零哩。”

但是，唉！那個政府本身——應該由誰去開導它呢？對於平等的學說，甚至最豁達的人都是不敢承認它的可怕的但明確的公式的，那麼，誰能誘導政府來接受這個學說呢？……當我想到，有三個人——是的，這三個人以教導和解釋為己任——就足以使輿論活躍起來，就足以改變信仰和確定命運的時候，我感到渾身發抖。那三個人是否能找到呢？……

我們能否抱有希望呢？對於那些統治着我們的人，我們應該有怎樣的想法？在無產者所活動的傷心世界里，在對當權者的意向毫無所知的地方，我們可以說絕望的情緒占着優勢。但是您，先生，——由於職務上的關係您是屬於官方世界的；人民認為您是他們最高尚的朋友而把所有權看作他們最狡黠的敵人——對於我們的那些議會議員、大臣和我們的國王，您將說些什麼呢？您相信當局對我們是友善的么？那就讓政府來表明它的立場吧；如果它表示相信平等，我就無話可說了。不然的話，我將繼續作戰；對方表

現得愈加固執和愈加懷有惡意，我一定要愈加再接再厲地提高我的毅力和胆量。以前我曾經說過，我現在再重復聲明，——我沒有對着短劍和骷髏，在墓窟的恐怖環境中在血肉模糊的人們面前發誓；但是我曾對着我的良心宣誓，我一定要追擊所有權 既不讓它得到安寧，也不讓它得到休息，直到我看見它到處受到詛咒為止。關於所有權，我已經發表的話還不到我要說的一半，並且最精采的部分也還沒有發表出來。如果有誰不是用退却而是用其他方法戰鬥的話，那就讓所有權的隨從武士準備每天經受一次新的示威和控訴吧；讓他們不是披挂着詭辯而是武裝着理智和知識走進決鬥場中來吧，因為最後總會得出公平的判斷的。

‘我們必須享有自由，才能明白事理。單有自由就夠了；但必須是那種對一切公共事務能運用理智的自由。

“可是我們還從各方面聽到各種各樣的、各級的當權者在叫喊：‘不要講道理！’

“如果要求有區別的話，這裡就是：——

“理智用之于公，永遠應該是自由的，但用之于私則永遠應當加以嚴格的限制。所謂用之于公，我是指用在科學和文學方面而言；所謂用之于私 就是指那種可能被民政官員或國家公務員利用的理智而說的。既然政府機器必須使之運轉，以保障統一和達到我們的目的，我們就不應進行推理；我們必須服從。但是，根據這一觀點而必須消極服從的同一個人，有权以公民和學者的資格發言。他可以訴諸公眾，把他對於四周或他上面的等級中所發生的事件的看法向公眾提出，但要注意避免那種應該受到懲罰的冒犯行為。

“所以，你願意怎樣推理就怎樣推理吧；但是必須服從。”（康德：《略論思想自由和出版自由》。狄索的譯文。）

那位偉大哲學家的這些話概括地給我說明了我的義務。我曾把標題為〈什麼是所有權？〉的這本著作的再版工作拖延下來，以便把辯論提高到哲學的高度。而可笑的吵鬧已經把它從這個高度拉下來了；同時也希望通過一種對問題的新的提法，我可以打消善良公民們的疑懼。現在我重新開始把我的理智用之于公，并使真理得到充分的發揮。關於所有權的第一篇論文第二版將在這封信發表之後立即付印。在另外發表任何東西以前，我將等待我的評論家的批評以及人民和平等的朋友們的合作。

到現在為止，我的言論是以我自己的名義和在我個人負責的情況下發表的。這是我應盡的義務。我曾力求促使人們去注意古人所不能發見的原理，因為古人對於揭露這些原理的科學——政治經濟學——是毫無所知的。所以我已經就事實作了證明；總之，我已經做了一個証人。現在我的任務改變了。我還得推斷那些已經宣布的事實的实际後果。檢察官的職位是我今後宜於擔當的唯一職位，我將以人民的名義來總結這個案件。

先生，我懷着對您的才幹和聲望所應有的一切敬意。

您的很卑微的和最忠誠的僕人。

比·約·蒲魯東，

貝桑松學院的得獎人，

1841年4月1日於巴黎。

附啟——在4月2日那次會議期間，眾議院以絕大的多數否決了著作權的法案，因為它不了解這種權利。可是，著作權不過是大家所要了解的所有權的一種特殊的形式。讓我們希望這個立法上的先例不致對平等的運動毫無益處，議會表決的結果是資本主義所有權——不可思議的、自相矛盾的、不可能的和荒謬的所有權——的廢除。

譯名对照表

I. 人地名对照表

三 画

大卫 (David)

四 画

比薩 (Pisa)

比利牛斯山脉 (the Pyrenees)

孔德, 弗朗斯瓦·沙尔·路易 (Comte, François Charles-Louis)

孔西台朗 (Considerant)

巴比倫 (Babylon)

巴貝夫 (Babeuf)

巴拉圭 (Paraguay)

巴斯夏 (Bastiat)

巴斯托雷 (Pastoret)

巴比尼埃努斯 (Papinianus)

巴侖-杜夏特萊 (Parent Duchatelet)

尤斯塔歇 (Eustache)

以扫 (Esau)

五 画

宁录 (Nimrod)

古尙, 維克多 (Cousin, Victor)

圣山 (Mons Sacer)

圣西門 (Saint-Simon)

圣保罗 (St Paul)

圣康坦 (Saint-Quentin)

圣路易 (Saint Louis)

圣巴西勒 (Saint Basile)

圣让达克 (Saint Jean d'Acre)

圣耶罗姆 (Saint Jérôme)

圣克来門 (Saint Clement)

圣克劳德 (Saint Claude)

圣西普里安 (St Cyprian)

圣奥古斯丁 (Saint Augustine)

圣安布魯阿士 (Saint Ambroise)

圣让-克里索斯多姆 (Saint Jean-Chrysostome)

尼祿 (Nero)

尼古尔 (Nicole)

尼古拉 (Nicholas)

尼尼微 (Niniveh)

尼赫迈 (Nehemiah)

加来 (Calais)

加尔尼埃-巴杰斯 (Garnier-Pages)

卢梭, 让·雅克 (Rousseau Jean-Jacques)

瓦尼尼, 留契里奥 (Vannini Lucilio)

布尔奇, 米歇尔·德 (Bourges, Michel de)

布恰南 (Buchanan)

布朗基, 阿道夫 (Blanqui, Adolphe)

布歇兹 (Bucheze)

布尔戈尼 (Bourgogne)

布罗卡尔 (Brocard)

布魯土斯 (Brutus)

弗魯倫 (Flourens)

弗洛倫斯 (Florence)

弗朗歇 孔戴 (Franche-Comté)

卡居斯 (Cacus)

卡勒尔, 阿尔芒 (Carrel Armand)
 卡提利纳 (Catilina)
 卡里克利斯 (Calicles)
 卡西奥多路斯 (Cassiodorus)
 包胥埃 (Bossuet)
 包梯埃 (Pothier)
 包纳德子爵, 路易·加布里埃·德 (Bonald Vicomte Louis Gabriel de)
 台阿纳 (Tyana)
 台西利埃 (Dessiner)
 台达留斯 (Daedalus)
 台夏尔登, 阿尔都尔 (Desjardins, Arthur)
 台尔米努斯 (Terminus)
 台莱马库斯 (Telemachus)
 台奥奇尼斯 (Diogenes)
 皮拉斯基人 (Pelasgians)
 皮涅罗 费雷拉 (Pinheiro Ferreira)
 叶卡特林娜二世 (Екатерина II)

六 画

米兰 (Milan)
 米尼 (Migne)
 米涅瓦 (Minerva)
 米歇尔 (Michelet)
 米尼森乌斯 (Menenius)
 西农 (Simon)
 西顿 (Sidon)
 西西里 (Sicily)
 西密斯 (Themis)
 西塞罗 (Cicero)
 西蒂亚 (Scythia)
 西哀耶斯, 艾曼纽尔·约瑟夫 (Sieyès, Emmanuel Joseph)
 西斯蒙第 德 (Sismondi de)
 西米斯托克利斯 (Themistocles)
 毕丰, 若尔日 (Buffon Georges)
 毕达哥拉斯 (Pythagoras)

亚当 (Adam)
 亚哈 (Ahab)
 亚历山大 (Alexander)
 亚拿尼亚 (Ananias)
 亚吉西老斯 (Agesilaus)
 亚里士多德 (Aristotle)
 亚历山大里亚 (Alexandria)
 亚里斯泰提斯 (Aristides)
 休伦 (Huron)
 吉约姆 (Guillaume)
 艾奈肯, 安都昂·路易·玛丽 (Hennequin, Antoine Louis Marie)
 艾奈肯, 维克多·安都昂 (Hennequin, Victor Antoine)
 托勒密 (Ptolemy)
 达米谷 (Damiron)
 达达尼尔 (Dardanelles)
 托斯卡那 (Tuscany)
 达朗贝尔 (d'Alembert)
 达谟克利斯 (Damocles)
 达尔布里埃奇 (Tarbouriech)
 朱匹忒 (Jupiter) — 即宙斯 (Zeus)
 多米埃 (Daumier)
 伏尔泰 (Voltaire)
 优里赛斯 (Ulysses)
 安提乌姆 (Antium)
 安东尼乌斯 (Antonius)
 色西提斯 (Thersites)
 伊狄发斯 (Œdipus)
 伊丽莎白 (Elisabeth)
 伊壁鸠鲁 (Epicurus)
 伊特鲁里亚 (Etruria)
 华尔维尔, 布里索·德 (Warville Brissot de)
 华伦蒂尼安 (Valentinian)

七 画

苏拉 (Sulla)

苏格拉底 (Socrates)
 劳西 (Rossi)
 杜当, 约瑟夫 (Dutens, Joseph)
 杜诺 (Dunod) —— 即 弗朗斯瓦·伊格
 纳斯·杜诺·德·沙尔纳日 (Fran-
 çois-Ignace Dunod de Charnage)
 杜兰东, 亚历山大 (Duranton, Alexan-
 dre)
 杜利埃 (Toullier)
 杜罗歇 莱翁 (Durocher Leon)
 杜普来 (Duprez)
 杜福尔, 阿尔芒 (Dufaure, Armand)
 杜韦尔热 (Duvergier)
 杜奴瓦耶 (Dunoyer)
 杜帕尔克 (Duparc)
 杜马尔赛 (Dumarsais)
 杜勒里宫 (Palais des Tuileries)
 杜夏台尔伯爵 (Comte Duchâtel)
 李维, 狄特 (Livius, Titus)
 李特利 (Littre)
 李嘉图, 大卫 (Ricardo David)
 里昂 (Lyons)
 里本勋爵 (Lord Ripon)
 希波 (Hippo)
 希罗多德 (Herodotus)
 伽图 (Cato)
 伽利略 (Galileo)
 狄多 (Dido)
 狄索, 克劳德·约瑟夫 (Tissot, Claude-
 Joseph)
 努马 (Numa)
 汪达尔 (Vandal)
 沙维尼, 德 (Savigny, de)
 沃尔夫 (Wolf)
 沃洛夫斯基 (Wolowski)
 莱因河 (the Rhine)
 克莱尔 (Clerc)
 克利苏斯 (Cræsus)

克洛维斯 (Clovis)
 克劳第乌斯 (Claudius)
 克里斯普斯 (Crispus)
 那波利 (Naples)
 吕埃莱 (Ruellet)
 吕克索尔 (Luqsor)
 贝尔多, 爱美 (Berthod Aimé)
 贝荣纳 (Bayonne)
 贝桑松 (Besançon)
 贝朗热, 比埃尔 (Beranger, Pierre)
 贝雷耐 (Perennés)
 贝尔格曼 (Bergmann)
 贝侬 唐丹 (Perrin Dandin)
 贝里公爵夫人 (La Duchesse de
 Berry)
 贝尔蒂纳克斯 (Pertinax)
 贝纳蒂克图斯 (Benedictus)
 伯沙撒 (Balthasar)
 亨利五世 (Henry V)
 君士坦丁 (Constantine)
 君士坦丁堡 (Constantinople)
 比雷杰厄斯 (Pelagius)
 麦罗温王朝 (Merovingiens)

八 画

法盖 艾米尔 (Faguet, Emile)
 法兰克 (Frank)
 法尔萨鲁斯 (Pharsalus)
 法布甲西乌斯 (Fabricius)
 法朗西斯一世 (François I)
 波河 (the Po)
 波尔多 (Bordeaux)
 波伦亚 (Bologna)
 波埃蒙德 (Bohemond)
 波尔塔利斯 (Portalis)
 雨果, 维克多 (Hugo, Victor)
 杰逊 (Jason)
 奇洛 (Giraud)

奇里庸 (Geryon)
 岡城 (Caen)
 服邦 (Vauban)
 房多姆 (Vendôme)
 拉丰登 (La Fontaine)
 拉布賴 (Laboulaye)
 拉尔腊, 馬里亞諾·何塞·德 (Larra, Mariano Jose de)
 拉門奈, 斐利西德·羅貝爾·德 (Lamenais Felicité Robert de)
 拉馬丁 (Lamartine)
 拉朗德, 約瑟夫·耶羅姆·勒·弗朗賽·德 (Lalande, Joseph Jerome le Français de)
 拉歇爾 (Rachel)
 拉栖代孟 (Lacedaemon)
 拉克坦歇斯 (Lactantius)
 拉奧梯埃爾, 李夏爾·德 (Lahautière, Richard de)
 居拉松 (Curasson)
 居維埃, 若爾日 (Cuvier, Georges)
 居維埃, 弗雷德里克 (Cuvier, Frederic)
 阿拉哥 (Arago)
 阿尔諾 (Arnaud)
 阿提卡 (Attica)
 阿尔維賽 (Alvise)
 阿里烏斯 (Arius)
 阿伽門農 (Agamemnon)
 阿契里斯 (Achilles)
 阿格里巴, 米納尼烏斯 (Agrippa Menenius)
 阿盖尔曼 (Ackermann)
 阿勒曼尼 (Alemanni)
 阿斯貝夏 (Aspasias)
 阿斯特萊 (Astrea)
 阿尔戈諾特 (Argonautes)
 阿尔卑斯山脉 (The Alps)

阿波洛尼烏斯 (Apollonius)
 阿洛勃罗奇人 (Allobroges)
 昂西雍 Ancillon)
 图卢茲 (Toulouse)
 帕斯卡 (Pascal)
 所罗門 (Solomon)
 奈美西斯 (Nemesis)
 孟德斯鳩 (Montesquieu)
 罗慕路斯 (Romulus)
 罗伯斯比尔 (Robespierre)
 罗特希尔德 德 (Rothschild de)
 季斯卡尔, 罗貝爾 (Guiscard, Robert)
 坡舍尼亚斯 (Pausanias)

九 画

洛克 (Locke)
 勃朗, 路易 (Blanc, Louis)
 威廉 (William)
 威尼斯 (Venice)
 段茨, 西門 (Deutz, Simon)
 段茨, 埃馬努爾 (Deutz Emmanuel)
 美第奇, 科斯姆·德 (Medici, Cosmo de)
 耶夫德 (Jephthah)
 耶路撒冷 (Jerusalem)
 柏拉圖 (Plato)
 柏拉馬基 (Burlamaqui)
 查理曼 (Charlemagne)
 查理二世 (Charles II)
 查理十世 (Charles X)
 胥阿尔 (Suard)
 迦太基 (Carthage)
 昂尔堡 (Cherbourg)
 科里納 (Corinne)
 科尔默南 (Cormenin)
 保路斯, 尤里烏斯 (Paulus, Julius)

十 画

高卢 (Gaul)

高乃依, 比埃尔 (Corneille, Pierre)
 高奇埃 (Gaugier)
 馬拉 (Marat)
 馬盖尔, 罗貝尔 (Macaire, Robert)
 馬卡各克, 約翰·腊姆賽 (Mac Culloch, John Ramsay)
 馬尔薩斯 Malthus)
 馬里乌斯 (Marius)
 馬拉斯特, 阿尔芒 (Marrast, Armand)
 泰尔 (Tyre)
 泰侖都姆 (Tarentum)
 哥特 (Goth)
 哥白尼 (Copernicus)
 夏隆, 比埃尔 (Charron, Pierre)
 夏尔蒙, 約瑟夫 (Charmont, Joseph)
 夏尔来蒂 (Charlétty)
 夏普沙尔 (Chapsal)
 埃罗, 厄内斯特 (Hello, Ernest)
 埃克斯 (Aix)
 埃杰克斯 (Ajax)
 埃斯科巴尔 (Escobar)
 埃巴米依达斯 (Epaminondas)
 拿伯 (Naboth)
 拿破侖 (Napoléon)
 热那亚 (Genoa)
 格林姆 (Grimm)
 格拉古 (Gracchus)
 格拉古, 提貝留斯 (gracchus, Tiberius)
 格魯希 (Grouchy)
 格老秀斯 (Grotius)
 格雷哥里七世 (Gregory VII)
 桑—段西 (Sans Souci)
 桑显士 (Sanchez)
 爱丁堡 (Edinburgh)
 爱德华 (Edward)
 爱斯德拉斯 (Esdras)
 爱德华二世 (Edward III)
 特拉西, 德斯杜特·德 (Tracy, Destutt

de)
 特罗亚 (Troy)
 特里索旦 (Trissotin)
 特罗普隆 (Troplong)
 唐·米盖尔 (Don Miguel)
 唐吉訶德 (Don Quixote)
 索西努斯 (Socinus)
 茹弗洛阿, 泰奥多尔 (Jouffroy Theodore)
 乌纳穆诺, 米盖尔·德 (Unamuno, Miguel de)
 倫巴迪亞 (Lombardy)
 納尔西苏斯 Narcissus)
 海奈克栖乌斯 (Heineccius) 即海
 奈克 (Heinecke)
 庫尼-格里台納 (Cunin-Gridaine)

十一画

許曼 (Humann)
 康德 (Kant)
 康莫德斯 (Commodus)
 密尔, 詹姆斯 (Mill, James)
 密尔, 約翰·斯图亚特 (Mill, John Stuart)
 荷馬 (Homer)
 莫諾 (Monnot)
 莫里斯 (Maurice)
 莫哈特拉 (Mohatra)
 莫貝尔广场 Place Maubert)
 基内, 埃德加 (Qumet Edgar)
 基佐 (Guizot)
 勒魯, 比埃尔 (Leroux Pierre)
 勒魯阿, 馬克西姆 (Leroy, Marxime)
 勒米尼埃 (Lerminier)
 梭倫 (Solon)
 陶奈 (Doney)
 陶克維尔, 德 (Tocqueville de)
 第戎 (Dijon)

盖雅斯 (Caius)
朗奇耐 (Lanjuinais)
梯也尔, 路易·阿道夫 (Thiers, Louis Adolphe)
梅伊埃 (Meyer)
曼德林 (Mandrin)
笛卡儿 (Descartes)

十二画

普兰 (Poullain)
普利尼 (Pliny)
普卢塔克 (Plutarch)
普芬道夫 (Puffendorf)
普罗克鲁 (Proclus)
斯密, 亚当 (Smith Adam)
斯坦, 达尼埃尔 (Stern, Daniel)
斯巴达 (Sparta)
斯谷巴 (Scopas)
斯卡利杰 (Scaliger)
斯芬克斯 (Sphinx)
斯宾诺莎 (Spinoza)
斯塔吉拉 (Stagirite)
斯塔埃尔, 德 (Stael, de)
斯加纳列尔 (Sganarelle)
斯特拉斯堡 (Strasbourg)
斯特拉福特伯爵夫人 (Comtesse de Strafford)
杨邨 (Janson)
雅克 (Jacob)
雅典 (Athens)
凯撒 (Cæsar)
莱桑德 (Lysander)
莱克古斯 (Lycurgus)
提修士 (Theseus)
提贝留斯 (Tiberius)
费加罗 (Figaro)
费德路斯 (Phædrus)
贺拉斯 (Horace)

黑格尔 (Hegel)
傅立叶 (Fourier)
富兰克林 (Franklin)
富尔尼埃尔 (Fourniere)
菲迪亚斯 (Phidias)

十三画

塞纳 (Seine)
塞奈卡 (Seneca)
塞克西斯 (Xerxès)
道尔 (Dol)
雷纳 (Rennes)
雷博, 路易 (Raybaud, Louis)
雷德, 托马斯 (Reid, Thomas)
路易, 保尔 (Louis, Paul)
路易十三 (Louis XIII)
· 路易十四 (Louis XIV)
路易十六 (Louis XVI)
路易十八 (Louis XVIII)
路易 菲力浦 (Louis Philippe)
路易 拿破侖·波拿巴 (Louis Napoléon Banaparte) — 即拿破侖三世 (Napoléon III)
該亚法 (Caiaphas)
塔尔昆 (Tarquin)
塔西佗 (Tacitus)
蒂塔斯 (Titus)
奥什罗 (Augereau)
奥尔良 (Orleans)
奥古斯都 (Augustus)
奥尔菲斯 (Orpheus)
奥特维勒, 唐克莱德 德 (Hauteville, Tancrede de)
奥雷利安 (Aurelian)
奥奇埃-拉里贝, 米歇尔 (Auge Laribé, Michel)
奥林比奥道罗斯 (Olympiodorus)
福蒂乌斯 (Photius)

妙瓦利埃, 米歇尔 (Chevalier, Michel)
詹姆斯二世 James II)

十四画

魁奈 (Quesnay)
維哥 (Vico)
維弗揚 (Vivien)
維叶門 (Villemain)
維洛默 (Vilhaumé)
維納斯 (Venus)
維琪尔 (Virgil)
維斯巴西安 (Vespasian)
蒲格来 (Bouglé)
蒲魯东, 比埃尔·約瑟夫 (Proudhon, Pierre Joseph)
蒲魯东, 让·巴蒂斯特·維克多 (Proudhon, Jean Baptiste Victor)
赫米斯 (Hermes)
赫克里斯 (Hercules)
赫勒斯滂 (Hellespont)
蒙达尔特 (Montalte)
蒙达朗貝尔, 德 (Montalembert, de)
蒙貝利亚尔 (Montbeliard)

十五画

摩尼 (Manes)

摩西 (Moses)
撒非喇 (Sapphira)
撒瑪利亚 (Samaria)
黎塞留 (Richelieu)
魯宾遜 (Robinson)
德罗茨 (Droz)
德薩米 (Dézamy)
德莫隆布 (Demolombe)
德·布罗薩尔將軍 (le Général de Brossard)
墨尔本勋爵 (Lord Melbourne)

十六画

諾埃尔 (Noel)
霍布斯 (Hobbes)

十八画

薩瓦 (Savoy)
薩伊 (Say)
薩魯斯 (Sallus)
薩拉密斯 (Salamis)
薩尔梅歇斯 (Salmasius)
魏斯 (Weiss)

十九画

龐培 (Pompey)

II. 书刊名对照表

一 画

《1815 年战争史》 (《Histoire de la Campagne de 1815》)
《一种哲学的概要》 (《l'Esquisse d'une Philosophie》)

二 画

《人民报》 (《Journal du Peuple》)
《人权宣言》 (《la Declaration des Droits》)
《人民制宪报》 (《le Peuple Constitu

ant》)

《人民論壇報》(《Tribun du Peuple》)

《七月王朝》(《la Monarchie de Juillet》)

《十八世紀哲學史》(《Histoire de la Philosophie du XVIII^e Siècle》)

《十九世紀的政治學家和道德學家》
(《Politiques et Moralistes du XIX^e Siècle》)

三 画

《三个真理》(《les Trois Verités》)

四 画

《天城論》(《De Civitate Dei》)

《天文学專論》(《Traité d'Astronomie》)

《公正報》(《Impartial》)

《公法讲义》(《Cours de Droit Public》)

《公法原理》(《Principes de Droit Politique》)

《历史哲学原理》(《Principes de la Philosophie de l'Histoire》)

《什么是第三等級?》(《Qu'est ce que le Tiers État?》)

《以民法力根据的法国法律教程》
(《Cours de Droit Français Suivant le Code Civil》)

《从大革命到現在的法国社会主义史》
(《l'Histoire du Socialisme en France depuis la Révolution jusqu'à nos Jours》)

《从历史的角度介绍海奈克栖乌斯的〈羅馬法原理〉》(《Introduction Historique aux 〈Eléments de Droit Romain〉 d'Heineccius》)

《从古代到現在的欧洲政治經濟学史和法国的工人階級》(《l'Histoire de l'Économie Politique en Europe,

depuis les Anciens jusqu'à nos Jours et les Classes Ouvrières en France》)

《比埃尔·約瑟夫·蒲魯东, 他的一生 他的著作, 他的学說》(《P-J Proudhon, Sa Vie, Ses Œuvres, Sa Doctrine》)

《比埃尔·約瑟夫·蒲魯东和所有权。一种对农民的社会主义》(《P-J Proudhon et la Propriété Un Socialisme pour les Paysans》)

五 画

《正义》(《la Justice》)

《立法論》(《Traité de législation》)

《立法研究的引言》(《Introduction à l'étude de la législation》)

《立宪政体的公法学原理》(《Principes du Droit Public Constitutionnel》)

《可兰經》(《le Koran》)

《民法論》(《Droit Civil》)

《民主評論》(《Révue Démocratique》)

《民法法典》(《le Code Civil》)

《民法釋义》(《Droit Civil Expliqué》)

《民法的变革》(《les Transformations du Droit Civil》)

《民事訴訟法》(《Code of Civil Procedure》)

《奴隶們》(《les Esclaves》)

《北美通訊》(《Lettres sur l'Amérique du Nord》)

《永远管業論》(《Traité de la Main morte》)

《平等主义者》(《l'Égalitaire》)

《圣西門学說》(《Doctrine de Saint-Simon》)

《外省人來信》(《Provinciales》)

《对波拿巴的考察》(《Méditation on

Bonaparte》)

《对于文法分类的研究》(《Sur les Catégories Grammaticales》)

《对于罗马人的所有权的 研究》(《Recherches sur le Droit de Propriété chez les Romains》)

《对于政治经济学的进展的推理分析》(《Analyse Raisonnée des Progrès de l'Économie Politique》)

《弗雷德里克·居维埃的观察结果的最要分析》(《Résumé Analytique des Observations de F. Cuvier》)

六 画

《西得》(《le Cid》)

《忏悔录》(《Confessiones》)

《刑法論》(《Cours de Droit Penal》)

《行政法》(《Droit Administratif》)

《伊里亚特》(《Iliad》)

《伊尼易德》(《Æneid》)

《动物界导論》(《Introduction au Règne Animal》)

《自然法原理》(《Principes de Droit Naturel》)

《自然法则和政治法则的原理》(《The Elements of Law, Natural and Politique》)

《当代改革家研究》(《Studies of Contemporary Reformers》)

《关于所有权的論文》(《Mémoire sur la Propriété》)——即《什么是所有权》

《关于星期日的讲话》(《Discours sur le Dimanche》)——即《論星期日举行宗教仪式的好处等等》

《关于所有权和盗窃的研究》(《Recherches sur le Droit de Propriété et sur le Vol》)

《关于人的身分和关于民法典緒論的研究,論用益权、使用权、居住权和地面权,論公产或主要是与公产有关的财产分类》(《Traite sur l'Etat des Personnes et sur le Titre Préliminaire du Code Civil, Traite des Droits d'Usufruit d'Usage, d'Habitation et de Superficie, Traité du Domaine Public ou de la Distinction des Biens Considérée Principalement par Rapport au Domaine Public》——简称《論用益权》(《Traite des Droits d'Usufruit》)

七 画

《启示录》(《Apocalypse》)

《时效論》(《Traite des Prescriptions》)

《进步評論》(《Revue du Progres》)

《劳动組織》(《Organisation de Travail》)

《村治問題》(《les Entretiens de Village》)

《社会主义史》(《Histoire Socialiste》)

《社会契約論》(《le Contrat Social》)

《貝里克利斯傳》(《Life of Pericles》)

八 画

《法学》(《le Droit》)

《法制史》(《Histoire de la législation》)

《法郎吉》(《la Phalange》)

《法国天文史》(《Histoire Celeste Française》)

《法国語文汇刊》(《Journal de la langue Française》)

《法国法律的起源》(《Origines du Droit Français》)

《法律。試論民主制度下的法权的学說》
 (《La loi Essai sur la Theorie de
 l'Autorité dans la Democratie》)
 《地球报》(《le Globe》)
 《国民报》(《le National》)
 《国王取乐》(《le Roi S'amuse》)
 《国家和政府》(《le Paye et le Gouver-
 nement》)
 《欧洲文明史》(《Histoire de la Civi-
 lisation en Europe》)
 《欧洲的司法制度》(《Judicial Institu-
 tions of Europe》)
 《所有权的学說》(《Théorie de Pro-
 priété》)
 《抵押制度的分析》(《Dissertation sur
 le Regime des Hypotheques》)
 《实用政治经济学教程》(《Cours Com-
 plet d'Économie Politique》)
 《孟德斯鳩〈論法的精神〉注釋》
 (《Commentaire sur l'Esprit des
 Lois》de Montesquieu》)

九 画

《前途》(《l'Avenir》)
 《神学通論》(《Patrologie》)
 《美学教程》(《Cours d'Esthétique》)
 《英屬印度史》(《History of British
 India》)
 《政治经济学》(《Economie Politique》)
 《政治经济学概要》(《Elements of
 Political Economy》)
 《政治经济学的哲学》(《la Philosophie
 de l'Économie Politique》)
 《政治经济学新原理》(《Nouveaux
 Principes d'Économie Politique》)
 《政治经济学及賦稅原理》(《Principles
 of Political Economy and Taxa-
 tion》)

《契約和債權概論》(《Traite des Con-
 trats et Obligations en General》)
 《垂死的基督教》(《L'Agonie du
 Christianisme》)
 《思想意識的原理》(《Eléments d'Idé-
 ologie》)
 《按法典上的次序讲解的法国民法》
 (《Droit Français selon l'Ordre du
 Code》)

十 画

《财产史》(《History of Property》)
 《财产論》(《Traite de la Propriété》)
 《爱弥儿》(《Emile》)
 《效法耶穌》(《L'Imitation de Jesus-
 Christ》)
 《哲学零篇》(《Fragments Philoso-
 phiques》)
 《哲学杂論》(《Mélanges Philoso-
 phiques》)
 《哲学簡史》(《Histoire Abrégée de la
 Philosophie》)
 《海洋自由論》(《De Mari Libero》)
 《捐稅的理論》(《Théorie de l'Impôt》)
 《馬札尼埃羅》(《Mazaniello》)
 《拿破侖法典》(《Code Napoléon》)
 《高尔基阿斯篇》(《Gorgias》)

十一画

《通报》(《le Moniteur》)
 《通信集》(《Correspondance》)
 《黄昏集》(《les Chants du Crepus-
 cule》)
 《商业财富論》(《Richesse Commer-
 ciale》)
 《現代法国史》(《l'Histoire de France
 Contemporaine》)
 《略論思想自由和出版自由》(《Frag-

ment on the liberty of Thought
and of the Press»)

十二画

- 〈評論〉(«le Censeur»)
 〈寓言集〉(«Fables»)
 〈博物學〉(«L'Histoire Naturelle»)
 〈賀拉斯〉(«Horace»)
 〈訴訟法法典〉(«le Code de Procédure»)
 〈給那出賣一个妇女的人〉(«Al'Homme qui a livré une Femme»)

十三画

- 〈新精神〉(«L'Esprit Nouveau»)
 〈奧德賽〉(«Odyssey»)
 〈道德哲學〉(«Philosophie Morale»)
 〈意大利革命〉(«les Revolutions d'Italie»)
 〈試論心理學〉(«Essai sur la Psychologie»)
 〈試論所有權〉(«Essai sur la Propriété»)
 〈試論成为幸福者的艺术〉(«Essai sur l'Art d'Être Heureux»)
 〈經濟矛盾的体系〉(«Système des Contradictions Économiques»)——即〈貧困的哲學〉(«La Philosophie de la Misère»)
 〈詩學的語根的量及其本质的理論〉(«Théorie de la Quantité Prosodique et de Linguarum Origine atque Natura»)

十四画

- 〈蒲魯东的社会学〉(«La Sociologie de Proudhon»)

十五画

- 〈論人道〉(«De l'Humanité»)
 〈論时效〉(«De la Prescription»)
 〈論利息〉(«De Usuris»)
 〈論財產〉(«Traité de la Propriété»)
 〈論借貸〉(«De Mutuo»)
 〈論貨幣〉(«De re Nummaria»)
 〈論智慧〉(«Traité de la Sagesse»)
 〈論世界史〉(«Discours sur l'Histoire Universelle»)
 〈論漠不关心〉(«Essai sur l'Indifference»)——即〈論对宗教問題的漠不关心〉
 〈論判例和立法〉(«Traité de Législation et de Jurisprudence»)
 〈論美國的民主〉(«De la Democratie aux États-Unis»)
 〈論戰爭与和平法〉(«De Jure Belli et Pacis»)
 〈論巴黎市内的娼淫〉(«De la Prostitution dans la Ville de Paris»)
 〈論自然法和国际法〉(«Traité du Droit de la Nature et de des Gens»)
 〈論利息的銀行貸款〉(«De Fœnore Trapezitico»)
 〈論革命和宗教中的正义〉(«De la Justice dans la Revolution et dans l'Eglise»)
 〈論对宗教問題的漠不关心〉(«Essai sur l'Indifference en Matière de Religion»)
 〈論人类不平等的起源和基础〉(«Discours sur l'Origine de l'Inégalité parmi les Hommes»)
 〈論財產支配权, 論占有权的續篇〉(«Du Droit de Domaine de Propriété Joint au Traite du Droit de Pos-

session》)
 《論慈善事业和社会經濟的关系》
 (《Traité de la Chrité dans ses
 Rapports avec l'Economie》)
 《論星期日举行宗教仪式的好处等等》
 (《De L'Utilité de la Celebration
 du Dimanche, etc 》)
 《論大自然的神奇秘密 — 世人的女王
 和女神》(《De Admirandis Naturae
 Reginae Deaeque Mortalium
 Arcanis》)
 《論自杀的風气和反叛精神, 它們的原因

和救药》(《De la Manie du Suicide
 et de l'Esprit de Révolte; de leurs
 Causes et de leurs Remèdes》)
 《德国法律的古制 (《Antiquities of
 german Law》)

十九画

《龐培之死》(《La Mort de Pompée》)

二十一画

《辯論日报》(《Le Journal des De
 bats》)